الجزء الثاني

التوضيح

(مع حاشيتيه)

التلويح

وشرح الشرح

هذا الكتاب مليح وتاليف فصيح المسمّٰى بالتوضيح شرح التنقيح والمتن والشرح كلاهما للامام العلّامة الفقيه عبيد الله بن مسعود رحمه الله الملقب بصدر الشريعة ابن تاج الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧ھ ومعه حاشيته المسمّٰى بالتلويح الذى لعلامة عصره سعد الملة والدين التفتازانى رحمه الله المتوفىٰ سنة ٧٩٢ھ وعلى الهامش "شرح الشرح" المشهور بتاليف مولوى شريف رحمه الله وجد من تحريرته بعد وفاته۔

طبع هذا الكتاب اوّلاً بالمطبعة الكريمية ببلدة قزان سنة ١٣٢١ھ ثم طبع ثانيا بامر حاجج طلاى

تحت ادارة

نور محمد، اصحّ المطابع وكارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ، كراچى

سنة ١٤٠٠ھ



الرکن الثانی فی السنة وھی تطلق علی قول الرسول علیہ السلام وعلی فعلہ والحدیث مختص بقولہ والاقسام التی ذکرت فی الکتاب کالخاص والعام والمشترک الی آخرھا والامر والنھی ثابتة ھنا ایضا فلانشتغل بھا وانما بحثنا فی بیان الاتصال بالرسول علیہ السلام فنبحث فی امور فی کیفیة الاتصال وفی الانقطاع وفی محل الخبر وفی کیفیة السماع والضبط والتبلیغ وفی الطعن

الجلد الثانی من التلویح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قولہ الرکن الثانی فی السنة وھی فی اللغة الطریقة والعادة وفی الاصطلاح فی العبادات النافلة وفی الادلة وھو المراد ھھنا ما صدر عن النبی علیہ السلام غیر القرآن من قول ویسمی الحدیث او فعل او تقریر والمقصود بالبحث ھھنا بیان اتصال السنة بالنبی علیہ السلام الا انہ یبحث عن کیفیة الاتصال بانہ بطریق التواتر اوغیرہ وعن حال الراوی وعن شرائطہ وعن ضد الاتصال وھو الانقطاع وعن متعلقہ الذی ھو محل الخبر وعن وصولہ من الاعلی الی الادنی فی المبدأ وھو السماع او المنتھی وھو التبلیغ او الوسط وھو الضبط وعن قدح القادح فیہ وھو الطعن وعما یخص نوعا خاصا من السنة وھو الفعل وعن مبدأ السنة وھو الوحی وعما یتعلق بھا تعلق السوابق کشرائع من قبلنا او تعلق اللواحق کاقوال الصحابة فاورد ھذہ المباحث فی احد عشر فصلا.

فصل

١) الرکن الثانی فی السنة وھی تطلق انہ اراد الاشارة الی وجہ اختیار لفظ السنة علی لفظ الحدیث او الخبر وھو ان المصنف ذکر ھھنا افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایضا فالمناسب ان یذکر ما یشتملھا ایضا فی التحقیق ذکر ھھنا اقوال الصحابة رضی اللہ عنھم لفظ السنة یطلق علیھا ایضا وانما قدمہ السنة علی الاجماع لانھا اذا کانت متواترة کانت متقدمة علی الاجماع ولا یجوز الاجماع علی خلاف التواتر من السنة وایضا الاجماع من غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وبعد عھدہ واما فی زمانہ فھو من السنة .

٢) قولہ والحدیث مختص علی قولہ لفظ علی اعتبار القصر او اعتبار تضمین معنی الاطلاق ای مطلق علی قولہ مختصا بہ یعنی لایطلق علی فعلہ ولکنہ قد یطلق علی قول غیرہ علیہ السلام فان الحدیث الموقوف ما روی عن الصحابة ولم یذکر انھم رووا عن النبی علیہ السلام کمایقال روی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انہ قال کذا ولم یذکر انہ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویقابلہ الحدیث المرفوع وھو ما اضیف الی رسول اللہ علیہ السلام خاصة .

٣) قولہ فی بیان الاتصال المتصل عند اھل الحدیث الذی اتصل اسنادہ وکان کل واحد من راویہ قد سمعہ ممن فوقہ حتی ینتھی الی منتھاہ وھو قد یکون مرفوعا وقد یکون موقوفا وھو اخص من المسند فھو عندھم الذی اتصل اسنادہ من راویہ الی منتھاہ وھو ایضا قد یکون موقوفا واما المتصل عند الاصولیین فھو ما یکون مرفوعا الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم متصل اسنادہ من راویہ من غیر نقصان فی الناقل ومن غیر معارضة بالکتاب او الخبر المشھور او بکونہ شاذا فی البلوی العام او باعراض الصحابة رحمہ اللہ تعالی .

٤) قولہ فی کیفیة الاتصال وھی ان یکون بطریق التواتر او الشھرة او خبر الواحد وان یکون بروایة المعروف بالروایة او الفقہ او بروایة المجھول وان یکون مع شرائط الراوی الاربعة کما یأتی اولا .

٥) قولہ وفی الانقطاع الانقطاع والارسال عند الاصولیین واحد المراد ما رفع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدون الاتصال فی الاسناد او مع النقصان فی الناقل او مع معارضة یؤخذ من الاربعة المذکورة من قبل واما عند المحدثین فالارسال ان لم یذکر الراوی التابعی من سمع من الصحابة والانقطاع ان لم یذکر الراوی الذی بعد التابعی من فوقہ او ذکر بلفظ مبھم کرجل اوشیخ فالاول کما یقال من عبد الرزاق عن سفیان الثوری عن ابی اسحاق عن زید بن یثیع عن حذیفة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ولیتموھا ابا بکر فقوی امین الحدیث فالراوی لم یذکر من سمع منہ عبد الرزاق وھو نعمان ابن ابی شیبة الجندی ولم یذکر من سمع منہ الثوری وھو شریک والثانی کما یقال عن ابی العلاء ابن عبد اللہ ابن عبد الشخیر عن رجلین عن شداد بن اوس عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الدعاء فی الصلوة اللھم انی اسئلک الثبات فی الامر الحدیث وقال بعضھم ان کان من سقط ذکرہ قبل الوصول الی التابعی شخصا واحدا سمی منقطعا فحسب وان کان اکثر من واحد سمی متصلا ومنقطعا ایضا .

٦) قولہ وفی محل الخبر ای الحادثة التی ورد فیھا الخبر فی التحقیق ان الخبر یطلق علی قول مخصوص من الاقوال وعلی الاشارات الحالیة والدلالة المعنویة کما یقال اخبرتنی عیناک ولکن الحقیقة ھو الاول وتعریفہ ان الخبر ما یحتمل الصدق والکذب وقیل انہ ما یشتمل علی النسبة الخارجیة بین امرین وھی نسبة بما خارج ان طابقتہ کانت صادقة ان خالفتہ کانت کاذبة .

فصـــــــل فى اتصال الخبر لايخلو من ان يكون رواته فى كل عهد قوما لايحصى عددهم ولايمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او تصير كذلك بعد القرن الاول اولا تصير كذلك بل رواته آحاد والاول متواتر

قوله فصل فى الاتصال فان قلت كيف يصح مورد القسمة الخبر وفى السنة الامر والنهى بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصال الامر والنهى به ان الاخبار بكونه كلام النبى عليه السلام متواترا ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه مايكون رواته فى كل عهد قوما لايحصى عددهم ولايمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله فى كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لايحصى عددهم معناه لايدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لايشترط فى التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة اواثنى عشر اوعشرين اواربعين اوخمسين قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم اى توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر فى كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لواخبر جمع غير محصور بمايجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لايكون متواترا ه واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط فى التواتر حتى لواخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأبيد دين موسى عليه السلام فلانسلم تواتره وحصول شرائطه فى كل عهد ثم المتواتر لابد ان يكون مستندا الى الحس سمعا اوغيره حتى لواتفق اهل الاقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله والاول** ان المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شىء مخترع لاثبوت له فى نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت فى نفس الامر غير محتمل للنقيض لابمعنى سلب الامكان العقلى عن تواطئهم على الكذب ه والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء عليهم السلام بحيث لايحتمل النقيض اصلا وماذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضرورى لايفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لايعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لاينافى ذلك كما فى بعض الضروريات ه فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثانى اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا الضرورى يستلزم الوفاق وهو منتف فى التواتر لمخالفة السملية والبراهمة ه اجيب اجمالا بانه تشكيك فى الضرورى فلايستحق الجواب كشبهة السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذى يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولاامتناع فى اختلاف انواع الضرورى بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك فى عدم الاحتمال النقيض والضرورى لايستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية.

١) فصـــــــل فى اتصال الخبر قدمه على سائر الفصول لانه تقسيم لنفس الخبر فيكون مقدما على تقسيم الراوى وبيان شرائطه والاتصال اصل فيكون مقدما على الانقطاع ثم الاتصال والاسناد عند الاصوليين واحد كما ان الانقطاع والارسال عندهم واحد فما مر من تعريف الاتصال بعينه تعريف الاسناد فكذلك ذكر الشيخ الحسام الله والدين المسند والمرسل فكان المتصل والمنقطع حيث قال السنة نوعان مسند ومرسل اه ثم قال والمسند اقسام المتواتر والمشهور وخبر الواحد وتخصيص المصنف هذا التقسيم باتصال الخبر دون الانقطاع كتخصيص الشيخ ذلك بالمسند دون المرسل دليل على انه لايجرى التواتر والشهرة فى الانقطاع .

٢) قوله قوما لايحصى عددهم اه فى التحقيق اتفقوا ان من شرط التواتر تكثر المخبرين الى حيث يمتنع صدور الكذب منهم واختلفوا فى اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية يجوز القاضى ان لايحكم بها عند عدم التزكية ولو كان العلم حاصلا به لما كان كذلك وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بنى اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون بقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن حسبا لاحتياجه الى من يتواتر به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم به لما مر والصحيح انه غير منحصر فى عدد والضابط ما حصل العلم عنده والدليل على انه غير محصور بعدد انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص ثم قوله فى كل عهد وكذا قوله ولا يمكن تواطؤهم على الكذب شرط متفق عليه والتواطؤ التوافق كذا فى تاج المصادر واما قوله لايحصى عددهم فذهب الجمهور الى انه ليس بشرط وكذا العدالة وتباين الاماكن ليسا بشرط عند الجمهور وذهب بعض الى اشتراط كل منهما قوم اما عدم الاحصاء فلانهم لو كانوا محصين يتوهم تواطؤهم على الكذب واما العدالة فهى هنا بمعنى الانزجار عن محظورات دين الاسلام فيضمن الانزجار عن الكفر وهو الاسلام واما فى شرائط الراوى فهى بمعنى انزجار الرجل من محظورات دينه فلا يلزم الاسلام ثمة فلان الكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة فشرط عدمهما وهو العدالة وايضا اتصال الاوطان والمحلات توهم المواضعة على الكذب ونحن نقول ان العلم القطعى يحصل بدون هذه الثلثة فلا يكون شروطا بعد قرون الاول فى المصادر القرن گروه واهل يك زمانه ومقدار سال وگويند سى سال والمراد بعد الصحابة بعد زمانهم.

٣) قوله اولا تصير اى لايصير كذلك بعد القرن الاول بلا واسطة اى لا يكون كذلك فى القرن الثانى سواء انعقد عليه التواتر بعد القرن الثانى اولا فخبر الواحد اقسام ما لم يدخل حد التواتر فى قرن اصلا وما دخل بعد قرن الثانى سواء دام ذلك الى زماننا اولا و(ما) دخل فى القرن الاول اوالثانى ولم يدم ذلك الى زماننا والظاهر ان القسم الثالث غير موجود .

٤) قوله بل رواته آحاد اى فى القرن الثانى او بعده والمراد بالآحاد غير ما يقوم به التواتر فيدخل الاثنان و(ما) فوق الاثنين اذا لم يحصل به العلم القطعى .

٥) قوله والاول متواتر فى تاج المصادر التواتر پیاپی شدن فما تواتر فى قسم الاول من القرن الاول الى هذا الزمان تواطؤهم يستحيل اتفاقهم فى الكذب على الاخبار يسمى متواترا وايضا الآحاد فى كل عصر تواتر بعضهم بعضا وتتابعوا فى الاخبار وايضا الامصار متواترة متعاقبة فى ذلك .

والثانى مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شئ مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثانى يوجب علم طمانينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم علم عن غفلة عن التأمل لانه يمكن المواضعة بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب اى الخبر المشهور ذلك اى علم طمانينة القلب لانه وان كان فى الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل فى حد التواتر فاوجب ماذكرنا .

قوله والثانى اى المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل لنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فالطمانينة زيادة اليقين وكماله كمايحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبى وان ظنيا فالطمانينة رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الاعند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لاشبهة فى اتصاله صورة ولامعنى وخبر الواحد فى اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم يتلقه الامة بالقبول والمشهور فى اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لامعنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن * فان قيل هو فى الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه فى الاتصال بالنبى عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبى عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب اى الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبى عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله فى حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لايحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا للعلم اليقين لان القرن الثانى والثالث وان لم يتنزها عن الكذب الا انه دخل فى حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعى على نقل الاحاديث وتدوينها فى الكتب وفى كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك فى حد التواتر كمايشتهر من الاخبار الكاذبة فى البلاد .

والثالث

١) قوله ولم يعتبر فيه العدد المجرور اما ان يعود الى مطلق الخبر لا يترجح حديث على حديث بكون رواية متعددا بعدد دون التواتر فالمشهور انه اذا كان راوى احدهما واحدا والآخر متعددا فى القرن الاول لايترجح الثانى على الاول وكذلك خبرا واحدا والى خبر الواحد وقوله اذا لم يصل يدل على انه ترجح البعض على بعض بتعدد الراوى اذا وصل التواتر فى التحقيق ان هذا اشارة الى رد من فارق بين الواحد والاثنين مثل الجبائى من المعتزلة فقبل خبر الاثنين لاخبر الواحد لان الشهادات تشترط فيها العدد الا الديانة وهو امر اولى بذلك وشرط البعض الاربعة لان الديانة اهم من حد الزنا فيكون اولى باشتراط الاربعة وقلنا ان العدد اذا لم يصل حد التواتر لا يفيد زيادة على الواحد فلافائدة فى الاشتراط .

٢) قوله على شئ مخترع اى على شئ اخترعه اهل الاتفاق واحدثه .

٣) قوله مع تباين هممهم هذا مفهوم من اشتراط الكثرة فى قلما يكون من التوافق فى الهمم والطبائع .

٤) قوله مما يستحيل هذا محل نظر لانه لا يلزم من فرضه وقوعه محال ذكر فى التحقيق ان ايجاب علم اليقين وهو علم لا يكون فيه احتمال الخلاف بعد التأمل حق التأمل مذهب جمهور العقلاء وذهب السمنية وهم قوم من عبدة الاوثان والبراهمة وهم قوم من منكرى الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لايفيد العلم لاعلم يقين ولا علم طمانينة وانما يفيد ظنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة وابو عبدالله البلخى من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لاعلم يقين والقائلون بايجاب اليقين اختلفوا فذهب الاكثر الى انه يوجب العلم الضرورى وذهب ابوالقاسم الكعبى وابوالحسن البصرى من المعتزلة وابوبكر الدقاق من الشافعية الى انه يوجب العلم الاستدلالى وان قلت ماحال من انكر الخبر المتواتر هل يكفر قلنا نعم ذكر فى التلويح فى آخر ركن الاجماع ان اجتماع الصحابة بمنزلة الخبر المتواتر يكفر جاحده .

٥) قوله علم طمانينة فى المهذب الطمانينة آرامش ذكر فى التحقيق وفى شرح المغنى ان شمس الائمة رحمه الله تعالى نص على ان جاحد الخبر المشهور لا يكفر بالاتفاق .

٦) قوله للمأتم فى المهذب المأتم انجمن زنان والمراد مجلس اهل التفجيع اى يتفجعون لاقامة المجلس اوعند المجلس . اللام للتوقيت .

٧) قوله لانه يمكن المواضعة دليل على قوله علم انه ليس يقين والمواضعة الموافقة على وضع امر كاذب واحداثه .

٨) قوله آحاد الاصل الخبر راوية الاول وكونه آحادا عدم وصول عدده الى حد التواتر .

٩) قوله لكن اصحاب الرسول فى التحقيق اتفق عامة السلف وجماهير الخلف على عدالة جميع الصحابة رضى الله عنهم لثبوتها بتعديل الله تعالى وتعديل رسوله لكنهم اختلفوا فى تفسير الصحابة فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى الى ان من ادرك صحبة النبى عليه السلام لحظة فهو صحابى وذهب الجمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبى صلى الله عليه وسلم وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والاخذ منه قال صاحب التحقيق وسمعت عن شيخى وهو الامام محمد بن محمد بن الياس المايرغى ادناها سنة اشهر وعن سعيد بن المسيب ان الصحابى من قام مع الرسول عليه السلام سنة اوسنتين وغزى معه غزوة او غزوتين متنزه من وصمة الكذب فى المهذب الوصمة العيب والوصم ايضا .

١٠) قوله دخل فى حد التواتر اراد به دوام تواطؤ قوم لايتوهم منهم الكذب الى آخر الاعصار فلايرد ماتواتر فى بعض الاعصار من اخبار الآحاد .

والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لايوجب شيئا لأنه لايوجب العلم ولاعمل الا عن علم لقوله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الآفاق.

قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون العلم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لايوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللاجتهاد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة * واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فأكل فامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون الوجوب * فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة * وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق.

١) قوله غلبة الظن الاضافة مبنية على التجريد فان الظن رجحان احد الاحتمالين في قبول الذهن ورضاء به اي غلبة احد الطرفين او اضافة بيانية.

٢) قوله كافية لوجوب العمل في التحقيق ان وجوب العمل بخبر الواحد مذهب جلة الفقهاء واكثر اهل العلم.

٣) قوله وعند البعض منهم الجبائي وجماعة من المتكلمين قالوا يمتنع جواز العمل بخبر الواحد في امور الدين بالعقل والسمع اما العقل فيقولون صاحب الشرع قادر على الاثبات بواضح الدليل فالوجه في التجاوز عنه الى مالايفيد غير الظن واما المعاملات فنحترز عن اظهار كل حق لنا بطريق ليس فيه شبهة فنضطر فيها الى الاعتماد على خبر الواحد واما السمع فقوله لانه لايوجب في التحقيق ان التمسك بالدليل السمعي ابوداود والقاشاني والروافضة.

٤) قوله لانه لايوجب العلم لو اجيب بانه لو اريد انه لايوجب شيئا من العلم اصلا فليس الامر كذلك فانه يوجب الظن وهو نوع من العلم قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات اي ظننتموهن تسمية الظن علما دليل انه منه ولو اريد انه لايوجب علم اليقين او الطمانينة فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم لايدل على حرمة اتباع ما يفيد الظن بناء على اختصاصه بالعلم القطعي اذ ليس المراد بالعلم في الآية العلم القطعي بل مطلق العلم وان كان ظنا بدليل انه نكرة في حيز النفي اي ماليس لك به علم اصلا لا قطعا ولا ظنا لايقال ان قوله تعالى ان يتبعون الا الظن الآية يدل على حرمة اتباع الظن فما يفيد الظن لا يوجب العلم لانا نقول التحريم متعلق بان اتباعهم مقصور على الظن وانهم لايتبعون الدليل القطعي او المراد الظن المخصوص كظن استحقاق الاوثان الالوهية او ظن ان الملائكة بنات الله تعالى فلا يلزم حرمة اتباع اي ظن كان.

٥) قوله ولا تقف الآية في تاج المصادر القفو والتقفو از پى فرا شدن.

٦) قوله وعند بعض اهل الحديث في التحقيق انه ذهب اليه اكثر اصحاب الحديث منهم احمد ابن حنبل وداود الظاهري.

٧) قوله فلو لا نفر في تاج المصادر في باب ما كان الماضي بفتح العين والمضارع بكسرها النفير والنفور لشكر بيرون شدن.

٨) قوله والطائفة تقع على واحد قد مر في الفاظ العموم ان الطائفة كالمفرد ولهذا فسر ابن عباس رضي الله عنه هذه الآية لكن هذا مما لا يساعده اللغة في المذهب الطائفة گروه وجه الاستدلال ان الامر بالتفقه ليحذر الناس بما يعلم من امور الدين ويأمرهم بالعمل فلو لم يكن خبر الواحد مفيدا لوجوب العمل لما كان في امر الواحد بالتفقه فائدة.

٩) قوله في الهدية والصدقة ما يؤتى به الى رجل لتعظيمه يسمى هدية ولطلب الثواب وهذا لامر يكون العادة الا الى الاذلاء والفقير يسمى صدقة وللحض الوصلة والمودة يسمى هبة وايضا النبي عليه السلام كان يقبل اقوال رسول الملك اليه بالهدايا ولا شك ان تلك الرسل لم يكن كثرتهم يبلغ حد التواتر.

١٠) قوله وارسل الافراد الى الآفاق لتبليغ الاحكام فبعث معاذا الى اليمن اميرا وعتاب بن اسيد الى مكة ودحية بكتابه الى قيصر ارض قل بالروم وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الضمري الى النجاشي وعثمان بن ابي العاص الى الطائف وغير ذلك مما ذكر في التحقيق.

١) قوله والاخبار في احكام الآخرة يعني ان العمل اعم من الاعتقاد فاذا يجب العمل بالخبر المشهور وبالاجماع المختلف فيه فلا يجب الاعتقاد بما حتى لا يكفر جاحدها فاذا كان خبر الواحد مقبولا في حق الاعتقاد كالاعتقاد بالامور الآخرة فلان كان مقبولا في حق العمل اولى . ٢) قوله والعقل يشهد اه فان الكلام في خبر من يمكن كذبه ويتوهم منه ذلك فان خبر من لا يمكن كذبه ويتوهم منه ذلك فان خبر من لايمكن منه الكذب متواتر لاخبر واحد فلابد من احتمال الكذب فلا يقين لكن بقي هنا شيء وهو ان المدعى انه يوجب الظن لا علم اليقين ولا الطمانية فشهادة العقل بعدم اليقين لا يكون شهادة له على اذ لا بد هناك من نفي الطمانية ايضا .

والاخبار[1] في احكام الآخرة لا توجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق ولنا[2] هذه الدلائل لكن لانسلم انه لاعمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لايوجب اليقين والاحاديث[3] في احكام الآخرة منها ما اشتهر ومنها مادون ذلك وكل يوجب ماذكرنا ولانها[4] توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا[5] نظر لانه يجب ان لايختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك

فصـــــل[6] الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث اوحديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد[7] كالخلفاء الراشدين والعبادلة[8] اي عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وزيد[9] ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله تعالى عنهم اجمعين .

قوله والاخبار في احكام الآخرة ولانه يحتمل دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لايفيد الا الاعتقاد اذ لايثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لايبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم ، وجوابه انا لانسلم ترجيح جانب الصدق الى حيث لايحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لايوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والالزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما ، وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو العمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما **قوله** فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فاما ان توافق قياسا ما فيقبل اولا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني اولا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لابعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل اويردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل اويقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والافلا .

وحديثه

٣) قوله والاحاديث اه جواب عما قالوا انها يوجب الاعتقاد فيلزم كونها مفيدة لعلم اليقين يعني سلمنا ذلك ولكن ينافي هذا عدم افادة اليقين فان الكل مفيد لغير اليقين او البعض مشهور والبعض خبر واحد والكل يوجب ما دون اليقين فقوله ما ذكرنا اراد به ذلك لان غلبة الظن التي هي دون علم الطمانية فلا يرد ان هذا الحكم لايستقيم فيما اشتهر منها .

٤) قوله ولانها توجب اه عطف بالمعنى على قوله ولنا هذه الدلائل اي ولنا ان الاحاديث في امور الآخرة يوجب العلم وهو عقد القلب فيكفي لاثبات العمل خبر الواحد فكل خبر الواحد يوجب العمل او يقال المعنى ان العمل يثبت بخبر الواحد لهذه الدلائل ولان اخبار احكام الآخرة يوجب العمل وهو العقد لايقال من هذه الدلائل ان اخبار الآخرة يوجب الاعتقاد فاذا عطف كون تلك الاخبار موجبا لعقد القلب وهو الاعتقاد يكون المعطوف جزء من المعطوف عليه لانا نقول وصف كون العقد عملا غير ملحوظ اولا وانما الملحوظ ان ثبوت العمل بخبر الواحد اولى من ثبوت الاعتقاد واما ثانيا فالوصف المذكور ملحوظ ولكن اولوية العمل بالنسبة الى الاعتقاد غير ملحوظ .

٥) قوله وفي هذا نظر اه والجواب ان اهل الشرع اعتبروا احاديث الآخرة في حق وجوب الاعتقاد ولم يعتبروا سائر اخبار الآحاد وفي ذلك بل اعتبروا وجوب العمل فهذا استدلال باعتبارها في وجوب الاعتقاد على اعتبار سائر اخبار الآحاد في وجوب العمل بواسطة ان الاعتقاد عمل وليس استدلالا بكون الاعتقاد عملا على اعتبار الحديث الآخرة في وجوب الاعتقاد بواسطة ان اخبار الآحاد معتبرة في وجوب العمل وورود النظر على تقدير الثاني دون الاول .

٦) فصـــــل الراوي يعني ان الراوي بعد ان كان بشرائط معتبرة فيه من العقل والضبط والعدالة والاسلام ان كان معروفا بالرواية والفقه يقبل حديثه وانما قلنا ذلك لانا لوفرضنا انتفاء بعض هذه الشرائط لايقبل حديثه .

٧) قوله بالفقه والاجتهاد بيان الفقه وليس بامر آخر ولذلك لم يذكره الشيخ الهمام الملة والدين واكتفى بذكر الفقه .

٨) قوله والعبادلة لا يبعد ان يكون جمع عبدله تخفيف عبدالله كبسملة وحمدلة في تخفيف بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين في التحقيق العبادلة اما جمع عبدل فان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل اوجمع وصفا كالنساء للمرأة وهم عند الفقهاء عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وعند المحدثين عبدالله بن الزبير مقام عبدالله بن مسعود رضي الله عنه وهذا دليل ان ابن الزبير لم يكن فقيها وابن مسعود لم يكن محدثا وابن عباس وابن عمر كانا فقيهين ومحدثين . ٩) قوله وزيد اراد زيد بن ثابت كذا في المختصر المعاني .

وحديثه يقبل وافق القياس اوخالفه وحكى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة محتملة وهى الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة قطعا لكن يمكن ان يكون فى الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابى هريرة وانس فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لايقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شىء من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك

قوله وحديثه يقبل اى يعمل بحديث الراوى المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس اوخالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعية الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر فى الدلالة فان كان وجودها فى الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابى الحسن البصرى انه لاخلاف فى تقديم القياس ثبتت العلة بنص قطعى وفى تقديم الخبر ان ثبتت بنص ظنى او استنبطت من اصل ظنى وانما الخلاف فيما استنبطت من اصل قطعى واستدل المصنف رحمه الله على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لايحتمل الخطأ وانما الشبهة فى عارض النقل بحيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اى علته التى تبنى عليها الاحكام فانها لايتحقق يقينا الا بنص قطعى او اجماع وهو امر عارض ولاشك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثانى انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم اوخصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذى لايتطرق الاحتمال الا فى طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت آحادها غير متواترة فيكون اجماعا قوله لكنه اى خبر الراوى المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التى لايكون ثبوت امرها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا ٭ وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة فى القياس فى امور ستة حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل ونفيه فى الفرع ٭ واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد فى كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين ٭ واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف مايشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد متقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر ابى هريرة فى الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه ٭ وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لايصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لاعموم فى الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذى يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذى خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس ٭

١) قوله وحكى عن مالك رحمه الله تعالى وجهه انه قد يكون فى الحديث شبهات كثيرة فانه يجوز ان يكون ساهيا او غالطا او كاذبا ويجوز انه لم يكن من النبى عليه السلام والقياس ما تمكنت فيه الاشبهة واحدة وهى الخطاء وما فيه شبهة واحدة اولى مما فيه شبهات كثيرة ورد بانه يقين باصله اصل الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم فالحديث بعد ما اضيف اليه عليه السلام كان يقينا وليس فيه احتمال الخلاف اصلا فى التحقيق واحتج الجمهور باجماع الصحابة فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد ٭

٢) قوله فان وافق القياس اى جميع الاقيسة من باب ان الانسان لفى خسر حيث اريد الاستغراق بالفرد المحلى باللام وانما يقبل ذلك لان الرد على خلاف الاجماع فخلاف جميع الاقيسة خلاف الاجماع ٭

٣) قوله وكذا اذا خالف قياسا لان التعارض بين القياسين يدفع ترجيح الخبر احدهما ٭

٤) قوله لايقبل عندنا لان القبول قول بخلاف الاجماع وترجيح لما يفيد غلبة الظن على مايفيد علم اليقين وهو اجماع الصحابة اوعلم الطمانينة وهو اجماع من بعدهم فيما ظهر فيه خلافهم ٭

٥) قوله وهذا هو المراد اى يعنى وقع عبارة البعض هكذا وان خالف القياس يقبل ايضا الا اذا انسد باب الرأى فالمراد بانسداد باب الرأى مخالفة جميع الاقيسة ٭

٦) قوله كان مستفيضا فى تاج المصادر استفاض الخبر اى شاع ٭

٧) قوله فاذا قصر فقه الراوى فان قلت الكلام فيما لم يكن الراوى مشهورا بالفقه فيجوز ان يكون كاملا فى الفقه ولم يكن مشهورا وان لا يكون فقيها اصلا فقصور الفقه غير لازم هنا قلنا نعم لكن عدم الشهرة بالفقه مع الكمال فيه خلاف الظاهر وصورة عدم الفقاهة يلزم الحكم وهو فوت شىء من المعانى فيها بالاول ٭

٨) قوله لم يؤمن ان يذهب المضارع المصدر بان فى محل الرفع على انه مفعول مالم يسم فاعله فهذا المضارع ان كان مبنيا للفاعل فالضمير الى الراوى وان كان مبنيا للمفعول فالجار والمجرور فى محل الرفع وقوله من معانيه اراد المعانى الشرعية لان المعانى اللغوية لايدخل فى رعايتها الفقه فلم الفقه يكفى فى ذلك ٭

مثل حديث المصرات وهي ما روى انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشترى سمينة فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل اوبالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة والاجماع.

قوله مثل حديث المصرات من صريته اذا جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشترى كثيرة اللبن وقول المصنف ليظنها المشترى سمينة فيه نظر وكذا المحفلة روى ابوهريرة ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع لا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى لحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشترى فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصنف رحمه الله وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم.

واما

...المصادر المصرية گوسفندرا ادوشند تا پستان وی پرشیر شود از بهر بیع وفي التحقيق المصرية في اللغة المجمع قال صريت الماء وصريته اذا جمعته.

٢) قوله وهو ما روى انه في التحقيق وهو ما روى ابوهريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين تمسك الشافعي رحمه الله فيما قال بخيار من اشترى المصرات فظهر بعد الحلب خلاف ما توهم وعندنا ليس له الخيار من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبن لا يفوت صفة السلامة واما الحديث فمخالف القياس على ما قال المصنف رحمه الله تعالى.

٣) قوله سمينة والاحسن ما ذكر في التحقيق من قوله لتخيل المشترى انها غزيرة اللبن في المطلب الغريز والغزيرة شتر بسيار شير.

٤) قوله من كل وجه متعلق بالصحيح فالقياس عدم ضمان اللبن بالتمر بل ان كان مثليا يكون مضمونا باللبن وان كان قيميا يكون مضمونا بالقيمة وهذا القياس صحيح من كل وجه اي باعتبار ان يثبت بالكتاب والسنة والاجماع فافهم.

٥) قوله بالكتاب له اما الكتاب فقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واما السنة وهي مشهورة على ما في التحقيق فقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث واما الاجماع فهو انهم اتفقوا على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فيل لم لا يجوز ان يكون حديث المصرات من باب الضمان بالقيمة فلما رأى النبي عليه السلام ان قيمة اللبن الى ثلثة ايام مقدار قيمة صاع في التمر جعله مضمونا به على ان المراد ورد معها قيمة مثل قيمة صاع من التمر فحينئذ لا يكون مخالفا للقياس فيصح تمسك الشافعي رحمه الله تعالى به على ما مر وايضا قيل ان خبر القهقهة مثل حديث المصرات فانه مخالف القياس وراويه وهو معبد الجهني ليس معروفا بالفقه واجابوا عن ذلك بانه قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعلي وكبراء الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب تقديمه على القياس وفي التحقيق ان اشتراط فقه الراوي لتقديم خبر الواحد على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي الامام ابوزيد وعند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا ليس بشرط بل يقبل كل خبر عدل ضابط غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة ومال صدر الاسلام ابواليسر اليه ومال اكثر العلماء.

واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدواله بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية

وان سكتوا من الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل

البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وفق قياسا كحديث معقل بن سنان في

بروع مات عنها هلال بن مرة وماسمى لها مهرا وما دخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل

نسائها فقبله ابن مسعود ورده على رضى الله تعالى عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال

على عقبيه قال شمس الائمة الكردرى ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول

على عقبيه وهذا بيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من على

رضى الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا

به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به

الشافعى رحمه الله لما خالف القياس عنده .

قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبى عليه السلام على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبى عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها قوله خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضى او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض .

١) قوله واما المجهول اه في التحقيق ان ذلك مثل الشبة بن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيد ومثل سلمة بن المحبق بكسر الباء لاغير هكذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء روى انه قال عليه السلام فيمن وطى جارية امرأته ان طاوعته فهى له وعليه مهر مثلها وان استكرهها فهى حرة وعليه مهر مثلها ولم يعمل بهذا الحديث .

٢) قوله مثل المعروف بالرواية هذا يوهم ان التفصيل الجارى في المعروف بالرواية جار ههنا حتى لا يقبل حديثه ان كان مخالفا لجميع الاقيسة ولكن هذا وهم محض لان بعد شهادة السلف بصحته لامعنى للرد ويؤيد ذلك ما ذكر في التحقيق انه مثل المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس .

٣) قوله مع نقل الثقات فيه اشارة بانه لو قبل البعض ورد البعض بدون ان ينقل الثقات عنه لا يقبل وان وافق قياسا وظاهر كلام صاحب التحقيق ناظرا الى القبول قال ان عمل به البعض ورده البعض يقبل لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه وفي هذا الكلام اشارة الى ان مرادهم بما قالوا ان قبل البعض ورد البعض انه بعض المشهورين بالفقه .

٤) قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها .

٥) قوله فقبله ابن مسعود رضى الله عنه روى ان ابن مسعود سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شيئا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأيى فان لم يكن صوابا فمن الله فان يكن خطأ فمن ابن ام عبد أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط اى لا نقص ولا مجاوزة حد فقام معقل بن سنان الاشجعى وابو الجراح صاحب راية الاشجعين وقال نشهد ان الرسول عليه السلام قضى على زوج بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر بذلك ابن مسعود رضى الله عنه سرورا لم يكن له من قبل من بعد اسلامه حيث وافق النبي عليه السلام في اجتهاده وقبل الحديث .

٦) قوله ورده على رضى الله عنه في التحقيق ان وجه الرد ما تقرر به من المذهب وهو انه لم يقبل قول الراوى بدون ان يحلفه ولم ير هذا الرجل ليحلفه .

٧) قوله محتبيا الاحتباء ان يضم اليه على الارض ناصبا ركبتيه وهو الاقعاء .

٨) قوله وهذا بيان انه يلزم انتفاء العدالة من شرائط الراوى .

٩) قوله كابن مسعود رضى الله عنه وهو من القرن الاول وعلقمة ومسروق من القرن الثانى .

١٠) قوله وغيرهم كنافع بن جبير والحسن من القرن الثالث .

١١) قوله لما خالف القياس فالقياس عنده ان لا يجب المهر لان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا .

١) قوله هو مستمر في التحقيق يسمى هذا النوع منكرا او مستمرا الى اهل الفقه والحديث لم يعرفوا صحته قال وهو دون الموضوع في احتمال الكذب لان الموضوع لايحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لانبي بعدي الا ان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعواليه من الالحاد والزندقة ويدعي النبوة واما المنكر فتحمل ان يكون حديثا وفي كتاب معرفة انواع علم الحديث ان الحديث الموضوع شر الاحاديث الضعيف ولايحل روايته لاحد علم بحاله في اى معنى كان الامقرونا بيان وضعه بخلاف غيره من الاحاديث الضعيف .

وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال عمر رضى الله عنه لاندع كتاب ربنا ولاسنة نبينا بقول امرأة لاندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ماقال عمر سمعت النبي عليه السلام انه قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين . اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد .

قوله كحديث فاطمة بنت قيس ولقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مارده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتي المطر لايدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية يختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان .

فصل

٢) قوله وقد طلقها زوجها وهو ابو عمرو بن حفص المخزومي روى انه طلقها ثلاثا فجعل لها اسوة من شعير نفقة فاستقلتها وكان النبي عليه السلام بعثه مع علي رضى الله عنه الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد الى النبي عليه السلام وقال ان عمروا طلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنى .

٣) قوله وغيره في التحقيق ان اسامة بن زيد وابو سلمة عبد الرحمن وابو اسحق والاسود وسعيد ابن المسيب والنخعي والثوري ومروان بن الحكم ايضا ردوا هذا الحديث وكثير من الصحابة كانوا بحضرة عمر رضى الله عنه حين مارده ولم ينكر عليه احد ذلك فدل تركه الانكار على قبول الرد .

٤) قوله اراد بالكتاب في التحقيق اذ لو كان المراد عين النص لتلا الآية والسنة .

٥) قوله وحديث معاذ انه روى ان النبي عليه السلام بعث معاذا الى اليمن فقال له بم تقضي قال اقضي بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد من كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد بماقضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال النبي عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى رسوله .

٦) قوله اراد بالكتاب اى قال الله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن فالامر بالاسكان دليل وجوب السكنى والنهي عن التضييق دليل وجوب مايتضيق الامر بعدمه والنفقة من ذلك والضمير في اسكنوهن راجع الى النساء في قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وهي يتناول المطلقات ثلاثا فالآية تدل على وجوب النفقة والسكنى في المطلقة ثلاثا قيل ان الآية وان كانت عاما لكن قد خص البعض وهو المطلقة الغير المدخول بها فيكون دليلا ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والجواب لانسلم ان اخراج الغير المدخول بها من باب التخصيص لم لا يجوز ان يكون من النسخ فيبقى العام في الباقي دليلا قطعيا ولو سلم فانما تخصص بخبر الواحد بعد ما علم بوجود شرائط الراوى وههنا يوجد العلم بذلك ذكر في التحقيق اشار ابو جعفر الطحاوى في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لاتخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن ولا شك ان الآية لو دلت انما يدل على وجوب السكنى لاوجوب النفقة .

٧) قوله ثم الذين يلونهم لختيار الفرد مرة واختيار الجمع الاخرى لاعتبار اللفظ والمعنى كقوله الذي انا فيهم من باب وخضتم كالذي خاضوا .

٨) قوله ثم يفشو الكذب في تاج المصادر الفشو اشكارا شدن چيز .

٩) قوله اما بعد القرن الثالث دليل ان كان ابو حنيفة رحمه الله تعالى من تبع التابعين .

١٠) قوله فلا لغلبة الكذب لعل هذا مخصوص بما اذا اخبر به الآحاد ممن بعد القرن الثالث فغلبة الكذب في الراوى بعد القرن الثالث وما اذا اخبر به عدد بلغ حد التواتر فينبغي ان يجوز به العمل اذ لا مانع من القبول في الراوى بعد القرن الثالث التواتر ولا في الراوى في القرن الثالث والايلزم ان لايجوز به العمل في القرن الثالث لذلك المانع .

فصـــــل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه ليعيده وهو يزدري نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع مثلا في القرآن لان المعتبر في نقله نظمه فلذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بالغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب عطف ايضا على ذلك احترازا عمن لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما القى اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو

قوله فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على الكافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينه يحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات التي ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج المبتدع والفاسق قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى

١) فصـــــل في شرائط الراوي في التحقيق لقبول خبر الواحد متعلق بشروط ثمانية اربعة في نفس الخبر واربعة فيمن اخبر فالاربعة الثانية ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى واما الاربعة الاولى فاولها ان لا يكون مخالفا بعموم الكتاب ولا بظاهره فضلا عن ان يخالف النص والمفسر والمحكم وايضا لابد ان لا يكون مخالفا لعبارة والاشارة واما الدلالة والاقتضاء فقد ذكروا تقدمها على القياس ولم يذكروا التقدم على الخبر الواحد فهذا اشعار بان عدم مخالفة خبر الواحد لدلالة الكتاب او اقتضائه ليس بشرط في قبوله وثانيها ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة وثالثها ان لا يكون في حادثة تعم بها البلوى لان العادة يقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى ورابعها ان لا يكون متروك المحاجة عند ظهور الاختلاف وهذا انما يكون شرطا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث .

٢) قوله العقل قالوا ان العقل نور يحصل في النفس الانسانية باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فيضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب بالقلب .

٣) قوله والاسلام ذكره بعد العدالة مبني على ان المراد بها انزجار الرجل عن محظورات دينه لا انزجار الرجل عن محظورات دين الاسلام والا فلا حاجة الى ذكر الاسلام .

٤) قوله اما العقل انما اعتبر اصل العقل لان الاخبار كلام يتأدى به المقصود من ابراز معنى في قلب المتكلم وذلك لا يتصور بدون العقل وانما اعتبر كمال العقل وهو البلوغ لانه قد اعتبر في الشهادة والاخبار بما هو اصل الدين اولى بالاحتياط من الاخبار بالمعاملات وقوله هنا اشارة الى انه قد يعتبر في بعض المواضع اصل العقل من غير اعتبار كماله كايمان الصبي واتيانه بلا اذن الولي وبيعه وشرائه باذنه .

٥) قوله على ما يأتي في باب المحكوم عليه قال لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس متدرجا من النقصان الى الكمال والاطلاع على حصول ما هو مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ .

٦) قوله فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه الاول متفرع على مجموع الامرين من اعتبار كمال العقل وتقديره بالبلوغ والثاني على اولهما فالمعتوه من اختل عقله بحيث يختلط عقله بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين .

٧) قوله كما يحق المستتر راجع الى السماع يؤيده ما نقل في التحقيق من الامام مجد الاسلام انه قال الضبط سماع الكلام يحق سماعه اي على وجه هو مثل ما يستحقه السماع فحق السماع ان يكون بحيث لا يفوت شيء من الالفاظ والحركات والحروف والسكنات عن السمع .

٨) قوله ثم الثبات عليه مع المراقبة في تاج المصادر البيهقي الثبات استادن المراقبة ازكسى رسيدن فالمراد بالثبات الاستقامة على الحفظ بكثرة القراءة وتكرار الملاحظة والمراقبة السؤال بحضرة المحدثين عن صحة ما حفظ وترك الاعتماد على نفسه وقوله الى حين الاداء الى وقت الرواية والتحديث .

٩) قوله هجومه في تاج المصادر الهجوم ناگاه فرا چيزى رسيدن الازدراء حقير داشتن .

١٠) قوله على انه قد ينقل اه يعني ليس المعتبر في باب الحديث نقل اللفظ حتى يجوز ترك شيء من الالفاظ يدل ما يدل على معناه مع انه قد ينقل بالمعنى وترك اللفظ مرة .

١١) قوله حتى لو بالغ متعلق بالمفهوم يعني ان المعتبر انما هو نقل المعنى حتى لو بالغ في حفظ المعنى وترك اللفظ رأسا جاز .

١٢) قوله فيقصر اه يعني ان المراقبة والاحتياط في نقل الحديث ليوجد له قدر التبليغ فاذا لم يرق نفسه اهلا للتبليغ يقصر في المراقبة واما العدالة انما يشترط ذلك لان المسلم العاقل الضابط قد يكذب فلا بد من اشتراط العدالة ليترجح بها طرف الصدق .

رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلى بشيء منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في اموره وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف ان نسأله

لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور علمهم

عن

١) قوله رجحان جهة الدين هذا يتحقق بان يكون الاجتناب عن الكبائر اكثر من ارتكابها فترك الكبائر بالمرة غير لازم في العدالة قال البرجندي انهم قد صرحوا بان شارب الخمر اذا لم يكن مدمنا يكون شهادته مقبولة فيلزم العدالة مع ارتكاب الكبيرة احيانا ثم لا يلزم عدم الفرق بين الصغيرة والكبيرة باشتراكهما في ان الفعل احيانا لا يسقط العدالة والمداومة يسقطها ويمكن الفرق بان يكون المداومة المسقط في الصغيرة مقدار عشر سنة واما في الكبيرة فلا بد ان يكون اقل من ذلك كنصف العشرة او ربعة او اقل من ذلك.

٢) قوله من ارتكب كبيرة اختلفوا في الكبيرة فهي عند البعض ما علم حرمته بدليل قاطع وعن الامام الحلواني ان ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين فهي كبيرة وقيل هي اوجب عليه الشارع حدا او صرح فيه بالوعيد قال المصنف رحمه الله تعالى هي كل ما سمى فاحشة كاللواطة ونكاح المنكوحة الاباء وثبت لها بنص قاطع عقوبة في الدنيا او الآخرة وعدها البعض فقال هي الشرك بالله تعالى والاصرار على المعصية والقنوط من رحمة الله تعالى والامن من عذابه وشهادة الزور وقذف المحصن والسحر واستطالة الرجل في عرض اخيه واليمين الغموس وشرب الخمر وسائر المسكرات واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا والزنا واللواطة والسرقة والقتل وعقوق الوالدين والفرار عن الزحف وعقوق الوالدين والالحاد في الحرم وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنه فهي صغيرة.

٣) قوله سقطت عدالته الظاهر ان المعنى ان الزنا حكمه يسقط العدالة او المعنى ان ارتكاب كبيرة في زمان يسقط العدالة قريبا من ذلك الزمان اما اذا مضى مدة يتبين العبد بذلك فالظاهر ان يثبت العدالة.

٤) قوله لكن خبر المجهول اي خبر من لا يعلم بعدالته من القرن الاول قال الحسام الملة والدين والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته الا في الصدر الاول وذكر في التحقيق ان القرن الثاني والثالث مثل القرن الاول فيقبل خبر المستور فيهما ايضا بشهادة النبي عليه السلام بالخيرية لهما ايضا وقد مر الحديث في آخر الفصل الثاني.

٥) قوله على ذلك القرن والاولى ان يقال تلك القرن فهذه الشهادة نافعة لهم غير ضارة.

٦) قوله واما الاسلام في تاج المصادر الاسلام گردن نهادن قال العلامة في شرح العقائد ان ظاهر كلام المشائخ بان المراد باتحاد الايمان والاسلام ان لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية ان الايمان تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالاسلام في اللغة الانقياد مطلقا وفي الاصطلاح الانقياد لالوهية الله تعالى وليس عين التصديق والاقرار اللذين هما مفهوم الايمان.

٧) قوله تعصبا وهو ان يبالغ كل من الفريقين في ترويج امرهم زعما للآخرين.

٨) قوله وهو التصديق انه مبني على خلاف ما هو ظاهر من كلام المشائخ رحمه الله تعالى.

٩) قوله بنشوه في تاج المصادر النشو باليدن ذكر في التحقيق ان كلا من الامور الاربعة على قسمين ظاهر وباطن والظاهر ما فيه نوع من القصور والباطن ما ليس فيه ذلك فيكون كاملا والعقل القاصر ما هو في حالة الصبا والعته والكامل ما يكون في حالة البلوغ بلا آفة العته والضبط الظاهر القاصر حفظ المتن بصيغته ومعناه لغة والباطن الكامل ان ينضم الى ذلك ضبط معناه شرعا والظاهر من العدالة ما ثبت بنفس العقل والاسلام الداعيين الى الانزجار عن المحظورات والباطن الكامل ما ثبت بالاستدلال يكون الرجل منزجرا عن المحظورات على الاجتناب عن الكذب والظاهر القاصر من الاسلام ما ثبت بين المسلمين ونشأه على طريقهم والباطن الكامل منه ما ثبت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال فالظاهر القاصر من العقل والعدالة غير معتبر في باب الرواية فلا يقبل بمجرد وجود القاصر منهما مع وجود الكامل من الضبط والاسلام والقاصر من الضبط وهو ما كان في غير الفقيه معتبر في قبول الرواية وغير معتبر في تقديمها على القياس فيما خالفت جميع الاقيسة واما الكامل منه ما كان في الفقه فمعتبر في القبول والتقديم واما القاصر من الاسلام فلا يكتفى به في ظاهر الرواية بل لابد من الكمال وهو البيان اجمالا الا ان يظهر الامارات من اقامة الصلوات بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فحينئذ لا يشترط البيان.

١٠) قوله الا ان في اعتباره الضمير راجع الى الثابت بالبيان او تخصيص اضافة الاعتبارية اشار بعدم اعتبار الاسلام الظاهر فيوافق ما في ظاهر الرواية فلهذا قلنا ان فيه نوع اشكال لانه لو اريد ان الواجب في معرفة كمال ايمانه ان يستوصف فهذا غير متفرع على كفاية البيان الاجمالي في الاسلام الغير الظاهر الذي هو الاسلام الكامل بل المتفرع عليه ان يستوصف اجمالا فيقال هل يصف الله تعالى بما هو له من الصفات وهل يصدق بما اتى به النبي عليه السلام من عند الله تعالى ولو اريد ان الواجب في معرفة ايمانه التفصيل بعد العلم بكمال ايمانه بالوصف الاجمالي ان يستوصف تفصيلا فحينئذ قوله واذا قال نعم تكمل اسلامه غير مناسب لذلك بل المناسب ان يقال يزداد كمال اسلامه.

من[1] صفات الله تعالى او نسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا[2] بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد ان نذكر صفات الله تعالى التى يجب[3] ان يعرفها المؤمنون ونسأله اهو كذلك اى اتشهد ان الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله[4] تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت عنه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا[5] فى قذف تائبا بخلاف الشهادة فى حقوق الناس فانها تحتاج الى تميز[6] زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضى على المشهود عليه والمقضى عليه الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا اى الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لايلزمه اى الناقل لايلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اى يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرايع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اى يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولايشترط[7] لمثله الولاية اى لمثل الحكم الذى يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئا كما فى الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلايكون ولاية على الغير اى ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة[8] ابدا من تمام الحد هذا بيان[9] الفرق بين قبول الحديث من المحدود فى القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه[10] مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لاتقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رضى الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان رضى الله تعالى عنهما.

الاتصال بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به فى سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا فى الترجيح.

---

١) قوله من صفات الله تعالى اى من جميع صفات الله تعالى.

٢) قوله فان هذا بحر عميق الاشارة الى صفات الله تعالى صفات الايمان وانما علم تمس الايمان فيحصل بان يقال انه التصديق والاقرار وهو حاصل لجميع العقلاء فليس فيه عميق وغرق.

٣) قوله التى يجب ان يعرفها كالوحدانية والقدرة وسائر الصفات السبع الثبوتية وكالصفات السلبية.

٤) قوله بقوله تعالى فامتحنوهن قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فان علمتموهن مؤمنات الآية فلو اريد بالمؤمنات وصفات الله تعالى اجمالا كما يقال آمنت بالله كما هو فالمراد بالامتحان الاستيصاف المذكور ولو اريد مدعيات الايمان من غير ظهور الوصف الاجمالى منهن فيجوز ان يكون المراد بالامتحان الاختبار من الوصف الاجمالى لكن الظاهر من قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار لاهن حل لهم ولاهم يحلون لهن ان المراد المعنى الثانى اذ لا يحسن تعليق الحرمة بعلم الوصف التفصيل بعد علم الوصف الاجمالى منهن كما يلزم على المعنى الاول لتحققها بمجرد العلم بالاجمال.

٥) قوله تائبا قيد بذلك لان المحدود قبل التوبة متهمة بارتكاب الكبيرة فلا يقبل حديث المحدود قبل التوبة.

٦) قوله الى تميز زائد له لابد ان يخبر بان من يعرف له الحق هو هذا المدعى عليه ولو ذكر بالاسم والنسب وبالوصف والمكان فربما لايعلم القاضى ان الموصوف هو هذا الحاضر فى مجلس القضاء فلايحل له الحكم له او عليه والاخبار المذكور لا يتصور بدون زيادة التميز الحاصل بالابصار وفى بعض النسخ الى تحبر زائد فى تاج المصادر التحبر خبر ساختن فذلك من جانب القاضى اذا ذكرها بالاسم النسب فيقول هل المذكور هذا الحاضر.

٧) قوله ولا يشترط له لمثل هذا خصوص بحقوق الله تعالى لان احد الورثة اذا اقر بدين على الميت مستغرق لجميع التركة يثبت فى حصة منها فقط لا فى حصة الغير بعدم ولاية فيها فلو لم يكن الولاية شرطا فيما يلزم الرجل اولا ثم يتعدى منه الى غيره ينبغى ان يلزم الدين فى جميع التركة منه.

٨) قوله ورد الشهادة يعنى انه ليس لسبب ان الحد والقذف مع التوبة يورث الاتهام بالكذب اذ لا اتهام مع التوبة فلايلزم عدم قبول الحديث ايضا بل انما يكون رد الشهادة لكونه من تتمة الحد وليس عدم قبول الحديث من تتمة الحد ليثبت هذا ايضا حدا.

٩) قوله هذا بيان الفرق بين قبول الحديث الى قوله وبين عدم قبول الشهادة والا ظهر ان يقال بين قبول وبين قبول عدم قبول وبين عدم قبول فعلى ما وقع فالمعنى بين قبول الحديث وقبول الشهادة وبين عدم قبول الشهادة وبين عدم قبول الحديث على حذف المعطوف فى الموضعين.

١٠) قوله فان حديثه انه قيل الكلام فى مطلق الاعمى والمرأة والعبد وان كانوا بعد القرن الاول فقياس من ليس بصحابى على من هو من الصحابة قياس مع الفارق وهو ما تميزوا به من الكمالات وايضا قبول النبى عليه السلام كان بالوحى فلا يقاس عليه قولنا وايضا خبر بريرة وسلمان رضى الله عنهما كان فى الصدقة والهدية لا فيما هو اصل الدين.

فصـــــل[١] فى الانقطاع اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال[٢]، الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد . والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذى يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة فى المتن الدالة على قبول المرسل ومرسل الصحابى مقبول[٣] بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثانى والثالث لا يقبل عند الشافعى رحمه الله الا ان يثبت[٤] اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لانى وجدتها[٥] مسانيد للجهل بصفات الراوى التى يصح بها الرواية وهذا دليل على قوله لايقبل عند الشافعى رحمه الله ويقبل عندنا وعند[٦] مالك وهو فوق[٧] المسند

قوله فصل فى الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان فى العقل كخبر المعتوه والصبى او فى الضبط كخبر المغفل او فى العدالة كخبر الفاسق والمستور او فى الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفى اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوى الذى ليس بصحابى جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثانى لا يقبل عند الشافعى رحمه الله الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابى او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لايرسل الا بروايته من عدل • فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شئ منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لايثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعى رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوى متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة فى الرواة وعند عدم ذكر الراوى لايعلم ذلك فلا يقبل • واستدل القائلون بالقبول بثلاثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة فى البعض • الثانى ان كلامنا فى ارسال العدل الذى لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبى عليه السلام وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع فى مرسل الصحابى ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل. الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشىء الذى حمله هو اى الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطة الرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة فى ذلك المقال .

لان

١) فصـــــل فى الانقطاع قد مر معناه عند الفريقين .
٢) قوله فكالارسال الانقطاع الظاهر ليس له قسمان الارسال بمعنى عند المحدثين والانقطاع بمعنى عندهم وقد مر فى اوائل الركن فلو اريد بالارسال ما هو عند المحدثين يكون المثال له قسم آخر كما يقتضيه التمثيل وكذا على تعبير المصنف يبقى قسم آخر وهو الانقطاع بذكر الراوى مبهما فهذا انقطاع ظاهر وليس لعدم الاسناد ارسالا لا من حيث الباطن اراد بعدم الانقطاع الحديث عنه من حيث الباطن كونه مقبولا ويكون الدلائل الدالة على قبول دالة على عدم الانقطاع من حيث المعنى .
٣) قوله مقبول بالاجماع فى التحقيق وحكى عن الشافعى رحمه الله تعالى انه اذا قال الصحابى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا يقبل الا ان علم انه ارسله فيدل على ان الاجماع فى صورة عدم الاعلام بالارسال لا فى صورة الاعلام ايضا .
٤) قوله الا ان يثبت فى التحقيق ان الاستثناء غير مخصوص بالصورة المذكورة حيث يقبل الشافعى رحمه الله تعالى ذلك فيما اذا تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابى او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عمن فيه علة او اشترك فى ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة ثم اثبات اتصاله من طريق آخر يجوز ان يكون باسناد غير المرسل او باسناد المرسل مرة اخرى .
٥) قوله وجدتها مسانيد الجهل فى التحقيق ان اكثر ما رواه مرسلا سمعه عن عمر رضى الله عنه .
٦) قوله وعند مالك رحمه الله تعالى وكذا عند احمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه .
٧) قوله وهو فوق المسند فى المنتخب الحسامى وهو فوق المسند فان من لم يتضح له الامر اسنده الى من سمعه منه ليحمله ما يحمل عنه يعنى ان الارسال يدل على وضوح الامر عند المرسل وانه صحيح عنده .

لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكنا لانكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لايظن به الكذب فلان لايظن الكذب على الرسول اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله هذا جواب عن دليل الشافعي رحمه الله حيث قال للجهل بصفات الراوي ولا باس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لايتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولايعزم مالم يسمعه من الثقة ومرسل من هو دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسلة كما رووا مسندة مثل ارسال محمد ابن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله تعالى لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وانفقوا عليهن من وجدكم.

قوله ولا بأس جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لايضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا متهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث مالم يسمعه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا قوله الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي رحمه الله كثيرا ما يقول اخبرني ثقة وحدثني من لااتهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسماعيل وبمن لايتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر متهم رواته بالكذب والغفلة والنسيان لالكونه في مقابلة عموم الكتاب والالما كان لقوله احفظت ام نسيت وصدقت ام كذبت معنى وايضا لاخفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولايقبل ان ذاك كلام الرسول وهو بمرأى منه ومسمع.

١) قوله لان الصحابة يعني لو لم يكن الارسال افضل من الاسناد لما اختاره عليه الصحابة رضي الله عنه.

٢) قوله ولان كلامنا اه الظاهر انه ايضا دليل على الثبوت وتقريره ان الحديث اذا ذكر فيه السند لايظن به الكذب لان الكلام فيما يكون الراوي بجميع الشرائط واذا ارسل يكون المذكور في مكان ذلك السند هو الرسول عليه السلام فينبغي ان لايظن به الكذب ايضا كما لايظن الكذب بالسند لانه اولى منه بذلك والجواب ان الرسول عليه السلام ليس مذكورا في مكان الراوي وهو مكان الثالثة بل مكانه في المرسل والسند ولايظن به الكذب فيهما لكن السند لايظن فيه الكذب بالراوي ايضا فعلم بحاله بخلاف المرسل حيث لايعلم فيه بحال الراوي.

٣) قوله طوى الاسناد اى تركه وعزم اى جزم تصدق الراوي في تاج المصادر الطى در نورد يدن العزم دل بركاري نهادن.

٤) قوله الا يرى انه قيل ان الفرق بينهما ظاهر لان المذكور بلفظ الثقة او نحوه يعلم بحاله اه من لايرد حديثه ومن لم يذكر اصلا او ذكر لا بمثل هذا اللفظ لايعلم انه هل يصح الاعتماد عليه اولا.

٥) قوله ولايعزم عطف على قوله لا يتهم قيل هذا منقوض بما روى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي بحصر مع ظهور امره في الكذب وروى الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا ورضي بالكذب وروى مالك رحمه الله تعالى عن عبدالكريم عن ابي امية البصري من تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عن الحسن بن عمار وعبدالله المحرز وغيرهما من المجروحين كل ذلك في التحقيق والجواب ان الكلام في جزم المرسل لاالى مطلق نقل الحديث وليس شئ من ذلك من باب الارسال فجزم المرسل لايكون الا بعد الاعتماد وعلى المروى عنه ذكر في التحقيق انه قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته عن سبعين او اكثر.

٦) قوله يقبل ههنا ثلثة مذاهب فقال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى بالقبول بشرط ان كان الراوي المرسل عدلا وقال عيسى بن ابان بعدم القبول الا ان يكون المرسل من ائمة النقل مشهورا بان الناس يأخذون عنه العلم وقال ابو بكر الرازي بعدم القبول الا ان يكون مشهورا بانه لايروي الا عن العدل الثقة ولعل قول المصنف وعند البعض يرد به يتناول المذهبان فكل من اشتهر بان الناس يأخذون منه العلم واشتهر بانه لايروي عن غير العدول الثقات يروي الثقات مرسلة.

٧) قوله مثل ارسال محمد بن الحسن المرسل بعد القرن الثالث وفي المختصر الحسامي ارسال محمد بن الحسن رحمه الله تعالى او بنقصان وذلك بانتفاء شئ من الشرائط الاربعة المذكورة.

٨) قوله فاما بمعارضة الكتاب قالوا من امثلة ذلك ماروي انه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ فهو مخالف لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا نزلت في مدح المتطهرين بالاستنجاء وهو لايتصور الا بمس الفرجين فلو كان المس حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا اذا لايكون التطهير باثبات الحدث فيرد عليه انا لا نسلم ان الاستنجاء لا يمكن بلا مس الفرجين اما الاستنجاء بالمدر فظاهر وكذلك الاستنجاء بالماء ممكن وذلك بصب الماء على العضو من غير دلك ولو وجب الدلك فليكن بنحو خرقة ولو سلم اه لايمكن بلا مس الذكر فليكن تطهير المخرجين باثبات الحدث وهو زوال الطهارة عن اعضاء الوضوء التي من الوجه والرأس واليد والرجل ولا استحالة في ذلك وانما المستحيل اثبات الطهارة في عضو بازالتها عن ذلك العضو من الامثلة قوله عليه السلام المحرم لا يصيد عاصيا ولا خارا يدم يخالف عموم قوله تعالى ومن دخله كان آمنا ومنها قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن.

٩) قوله حديث فاطمة الانقطاع الباطن ثابت باعتبار نقصان الناقل ايضا فيقول عمر رضي الله عنه لاندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت طعن فيها بانتفاء شرط العدالة والضبط.

وكحديث[1] القضاء بشاهد ويمين المدعى قوله تعالى بالنصب[2] ايضا المفهوم المعنى وهكذا[3] الامثلة التى تأتى واستشهدوا[4] شهيدين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ماليس بمعهود فى مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لايعهد فى مجالس الحكم ولوكانت[5] اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر فى المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة[6] واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله تعالى فاعتدوا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون[7] عام الكتاب وظاهره اولى من خاص[8] خبر الواحد ونصه

قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل فى حق ماهو شهادة فسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ ٭ الثانى ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ماينتفى به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء ٭ الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان يكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور فى التفسير قوله وذكر فى المبسوط ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية فى الدين بناء على خطائه كالبغى فى الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروى عن على رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق وروى عنه ايضا ان النبى صلى الله عليه وسلم وابابكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى ومن على رضى الله عنه انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لايكون العمل به من مبتدعات معاوية قوله وكحديث المصراة صريح فى كونه مخالفا للكتاب لالمجرد القياس على ماذهب اليه المصنف فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد فى معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لاشبهة فى متنه ولا فى سنده لكن الخلاف انما هو فى عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه ومن يجعل العام قطعيا فلايعمل بخبر الواحد فى معارضته ضرورة ان الظنى يضمحل بالقطعى فلاينسخ الكتاب به ولايزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وماخالفه فردوه ٭ واجيب بانه خبر الواحد وقد خص منه البعض اعنى المتواتر والمشهور فلايكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان فى رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك فى اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخارى اياه فى صحيحه لا ينافى الانقطاع اوكون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لايفيد علم اليقين فكيف يعتبر فى معارضة عموم الكتاب وهو قطعى اجيب بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بقطعى بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لايرث القاتل وقوله عليه السلام لاتنكح المرأة على عمتها وغير ذلك .

ولاينسخ

١) قوله وكحديث القضاء روى ابن عباس رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب .
٢) قوله بالنصب على انه مفعول المعارضة المقدرة الامرين .
٣) قوله وهكذا الامثلة الى من استعمال لفظ الجمع فى التثنية والا فلا بعد ذلك .
٤) قوله واستشهدوا الآية قيل الامر باحد الامرين من استشهاد رجلين اورجل وامرأتين وهو فى المعنى امر بقبول الشهادتين يدل على ان النهى عن ضد احد الامرين كاستشهاد الواحد رأسا والحكم بيمين الطالب له فيلزم حرمة استشهاد الواحد مع يمين الطالب فيلزم عدم قبول شهادة الواحد مع يمين الطالب فيناقضه الحديث الدال على القضاء بشاهد الواحد مع اليمين المدعى .
٥) قوله ولوكانت اليمين له قيل ان كفاية اليمين مع الشاهد الواحد انما هى عند تعذر الرجل والمرأتين فذلك لاينافى وجوب الرجل والمرأتين عند التمكن منه كان كفاية الرجل والمرأتين وهى عند تعذر رجلين لا ينافى وجوب رجلين عند التمكن من ذلك .
٦) قوله بدعة فى المهذب البدعة نو آورده والمراد المحدث فى الدين زيادة على ما ثبت بالكتاب والسنة .
٧) قوله حتى يكون عام الكتاب فى التحقيق ان هذا انما عند الشافعى رحمه الله تعالى وعامة الاصوليين فيجوز تخصيص العموم بخبر الواحد وثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان عام الكتاب وظاهره لا يوجبان اليقين عندهم لكن القائلين بعدم اليقين فى عام الكتاب وظاهره من مشائخنا رحمهم الله تعالى مثل شيخ ابى منصور ومتابعه من مشائخ سمرقند فالاصح انه لا يجوز عندهم تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان الاحتمال فى خبر الواحد فوق الاحتمال فى العام والظاهر فان الاحتمال فيه من حيث النظم والمعنى جميعا وفيهما من حيث المعنى فقط .
٨) قوله من خاص خبر الواحد ونصه ليس الغرض من ذلك التخصيص فان المراد بالنص مافوق الظاهر فيتناول المفسر والمحكم فان الظاهر من الكتاب كما هو اولى من نص خبر الواحد كذلك اولى مفسره ومحكمه فى التحقيق فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب اوظاهره لايجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز فهذا يتناول ما اذا خالف المفسر او المحكم من خبر الواحد ظاهر الكتاب .

ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه وإما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله إذا إختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا اولم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولايقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لااعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فلدفع هذه الشبهة صرحنا زدت قوله جيدها ورديها سواء.

قوله البينة على المدعى واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعى وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روى عن سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه ان النبى عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقالوا نعم قال فلاإذن الاانه لما اورد هذا الحديث على ابى حنيفة رحمه الله اجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن ابى عياش وهو ممن لايقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة رحمه الله لايعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابى عياش ممن لايقبل حديثه كذا فى المبسوط فلايكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر فى الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لااعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لايلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة فى العرف حتى ان الاتيان بالتمر لايعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة فى العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس فى مقابلة الخبر.

---

١) قوله ولا ينسخ ذلك بهذا اى لا ينسخ شى من العموم والظاهر بخبر الواحد وكما لايجوز نسخ العموم به كذلك لايجوز تخصيصه والفرق بينهما ان النسخ لابد ان يكون بالتراخى واما التخصيص فبالمقارن او بما لايعلم فيه المقارنة اوالتراخى ولعل المراد بنسخ العموم قصر العام على بعض مايتناوله فيشمل التخصيص ايضا.

٢) قوله ولا يزاد به عليه فان قلت لاحاجة الى ذلك بعد نفى النسخ لان الزيادة على الكتاب نسخ قلنا نعم لكن هذا انما هو عندنا واما عند الشافعى رحمه الله تعالى فليست الزيادة عليه نسخا له فلمكان الاختلاف صرح بذلك.

٣) قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وانما يرد بذلك لتقدم الخبر المشهور على خبر الواحد حتى يجوز تخصيص الكتاب بالمشهور ولايجوز بخبر الواحد.

٤) قوله قوله عليه السلام البينة على المدعى اه وجه المعارضة ان هذا الحديث يدل على انحصار جنس اليمين فى المنكر وهو المدعى عليه فيعارضه مايدل على جواز يمين الطالب المدعى.

٥) قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر فى المشكوة عن سعد بن ابى وقاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن شرى التمر بالرطب فقال اينقص الرطب اذا يبس فقال نعم فنهاه عن ذلك رواه مالك رحمه الله تعالى والترمذى وابو داود والنسائى وابن ماجه فهذا الحديث مردود على مذهب ابى حنيفة وهو ان بيع الرطب بالتمر متساويا كيلا جاز لا على قولهما وهو لا يجوز بيع الرطب بالتمر لامتساويا ولا متفاضلا.

٦) قوله فانه ان كان اه فيقال لو صح دليلكم هذا يلزم ان يجوز بيع البر بالدقيق ايضا لانهما كانا جنس واحد بان يكون الدقيق برا فعدم الجواز يخالف قوله عليه السلام والحنطة بالحنطة مثلا بمثل وان كانا من جنسين يخالف قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم وقد ذكر المصنف رحمه الله تعالى فى المختصر انه لايجوز بيع البر بالدقيق.

٧) قوله وقوله جيدها ورديها اه يعنى ان الرطب بعد ما فرض تمرا فاما ان يكون لاختلاف الصفة تاثير فى اختلاف النوع اولا يكون فعلى الاول يخالف قوله جيدها ورديها سواء وعلى الثانى يخالف قوله التمر بالتمر مثلا بمثل.

٨) قوله لقوله عليه السلام اه قيل ان الحديث انما يدل على عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة بعد التساوى فى القدر والاختلاف بالرطوبة واليبوسة وهى يفضى الى الاختلاف فى القدر اذ يبس الرطب ليس من ذلك.

واما بكونه شاذا فى البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لوكان لخفاؤه فى مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبى عليه السلام او على ترك الصحابة التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ او لدلائل تدل على عدالتهم اوتكون معارضة للقضية العقلية وهى انه لو وجد لاشتهر وفى المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثانى وهو الذى يكون الانقطاع بنقصان فى الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثانى ان يكون الانقطاع بنقصان فى الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او بكونه شاذا فى البلوى العام او باعتراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع فى القسم الثانى فى الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كان متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول

قوله واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتأدية مقالات النبى عليه السلام او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لايكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهى انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعى وعموم حاجة الكل اليه • ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قطعه الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل واحد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولذا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه على ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن ابى هريرة رضى الله عنه وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضى الله تعالى عنه كان يبالغ فى الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبايعوا على الترك فخاف انس وروى الجهر عن عمر وعلى وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضى الله تعالى عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفى والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوى لا سيما مثل انس رضى الله عنه وقد كان يقف خلف النبى عليه السلام ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافى سماعه الفاتحة على انه روى عن انس ان النبى عليه السلام وابابكر وعمر رضى الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روى ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لاادرى هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه• واما الثانى وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لايقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال ما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضى الله عنهم وراوى الحديث زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولايخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوى والافهو متمسك به لامحالة.

فلقوله

١) قوله واما بكونه شاذا اه هذا يدل على ان الشرط الثالث الذى اعتبره صاحب التحقيق فى قبول الخبر فى جانب نفس الخبر حيث قال وثالثها ان لا يكون فى حادثة يعم بها البلوى حكما ان قوله فاما بمعارضة الكتاب يدل على الشرط الاول وقوله واما بمعارضة الخبر المشهور يدل على الشرط الثانى واما باعتراض الصحابة اه يدل على الشرط الرابع وذلك لان الانقطاع امر يقتضى عدم قبول خبر الواحد فاذا كان الانقطاع متحققا بواحد منها كان عدم الكل شرطا فى القبول.

٢) قوله كحديث الجهر بالتسمية وهو ماروى ابوهريرة رضى الله عنه ان النبى عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ومن ذلك حديث مس الذكر وقد مر.

٣) قوله امثال هذا الحديث اه قيل لو اريد انه يدل على عدم التبليغ اصلا فظهور الحديث فى الجملة بدون الاشتهار لايتصور بلا تبليغ منه عليه السلام فقد وجد التبليغ ان كان على بعض دون بعض ولو اريد انه يدل على عدم التبليغ على التعدد فلا نسلم وجوب ذلك التبليغ.

٤) قوله نحو الطلاق بالرجال اه روى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء يعنى عدد الطلاق معتبر بحال الزوج فلو كان حرا كان ثلاث طلقات وان كانت زوجته امة ولو كان عبدا كان له طلقتان وان كانت زوجته حرة وعدد العدة معتبر بحال الزوجة فلو كانت حرة تحيض فعدتها ثلاث حيض كوامل ولو كانت امة تحيض وهى حيضتان والحرة التى لاتحيض ثلاثة اشهر والامة التى لا تحيض شهر ونصف شهر والحرة التى مات عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا والامة التى مات عنها زوجها شهران وخمسة ايام فهذا الحديث مقبول عند الشافعى رحمه الله تعالى حتى كان عدد الطلاق معتبرا بحال الزوج على ما ذكرنا وغير مقبول عندنا لقوله فانهم اختلفوا اه حتى كان عدد الطلاق معتبرا بحال النساء.

٥) قوله فانهم اختلفوا اه ذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة رضى الله عنهم الى ان الطلاق معتبر بحال الرجال فى الحرية والرقية وهو قول الشافعى رحمه الله تعالى وذهب على وابن مسعود رضى الله عنهما انه يعتبر بين رقيتهما حتى لايملك الزوج عليها ثلاث تطليقات الا اذا كان حرين فاعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث وتكلموا فى هذه المسئلة بالرأى.

فلقوله[1] عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو[2] مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض[3] بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما الثانى فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التى ذكرناها فى الراوى فحيث عدم بعضها لايثبت الاتصال فكخبر المستور الا فى الصدر الاول كما قلنا[4] فى المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على قوله خبر المستور والمعتوه وسيأتى معناه فى فصل العوارض والصبى العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اى المجازف الذى لايبالى فى السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى[5] فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة اى لاشتراط الشرائط المذكورة فى الراوى.

قوله الا فى الصدر الاول يعنى القرن الاول والثانى والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبى عليه السلام وفى غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق فى اهل ذلك الزمان غالب فلابد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى وهو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه فى امر الدين فان تأدى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء فى عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بتلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدى الى الكفر او الفسق.

---

١) قوله فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث لا يقال ان الحديث يدل على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وهو خلاف المذهب لانا نقول ان المذهب انما هو نسخ الكتاب بالسنة المشهورة دون خبر الآحاد والحديث المذكور لايدل على خلاف ذلك لان بناء المجهول والتنكير فى قوله عليه السلام روى لكم عنى حديث دليل على ان المراد حديث فيه ضعف بحيث لايصح به نسخ الكتاب سواء كان الضعف باعتبار الراوى اوباعتبار خفاء فيه وعدم شهرته.

٢) قوله وانما هو مفترى على صيغة اسم المفعول فى تاج المصادر الافتراء دروغ فرا بافتن.

٣) قوله لا يناقض اه يعنى فلا بد من عدم قبول احد المتناقضين والاضعف اولى بذلك فيبقى الاقوى من الخبر المشهور والقضية العقلية والاجماع فى درجة القبول.

٤) قوله كما قلنا فى المجهول لعل الفرق بين المستور والمجهول ان الاول من لا يعلم بحاله هل هو عدل صدق اوفاسق كذب واما الثانى فهو من لايعرف باسمه ولا نسب ولايعرف بحاله اذ الاول يطلق على مجهول الاسلام وعلى مجهول الضبط وعلى مجهول النقل كما يطلق على مجهول العدالة واما الثانى فيطلق على مجهول العدالة فقط فيجوز ان يكون المراد بهما واحدا واختيار لفظ المجهول هنا لان هذا اللفظ مذكور فيما سبق وخبر الفاسق غير مقبول لانتفاء العدالة وكذا خبر المعتوه والصبى لانتفاء كمال العقل وخبر المغفل لانتفاء الضبط كما هو حقه وخبر الساهل لانتفاء الثبات على الحفظ والراتبة فى تاج المصادر البيهقى اليقظ بيدار شدن والمراد هناك غلبة التيقظ وفيه ايضا المجازفة الجزاف بگزاف كارى كردن فارسى معرب وفى المهذب الزور دروغ والتزوير ان يجعل نفسه فى الزور وان يكذب.

٥) قوله وصاحب الهوى الهوى مصدر هوية اذا احبه ثم سمى به الهوى المحبوب وفى المغرب فلان من اهل الاهواء لما زاغ عن طريقة اهل السنة والجماعة وكان من اهل القبلة فى المواقف ان كبار فرقهم سبع المعتزلة وهم عشرون صنفا والشيعة وهم اثنا وعشرون صنفا والخوارج وهم عشرون صنفا والمرجئة وهم خمسة اصناف والنجارية وهم ثلثة اصناف والجبرية والمشبهة وهما صنفان فهم اثنان وسبعون فرقة فعدم قبول اهل الاهواء ان كان هواهم كفرا لانتفاء شرط الاسلام كبعض الروافض يعتقدون ان الائمة آلهة اوالذين يعتقدون انه يخرج امام باطن والامر والنهى معطل الى خروجه اوالذين يعتقدون ان جبرائيل عليه السلام غلط فى الوحى على محمد عليه السلام دون على اوالذين ينكرون امامة ابى بكر رضى الله عنه او ينكرون امامة عمر رضى الله عنه فى شرح البرجندى فى الشهادات ان الصحيح ان منكر امامة الصديق رضى الله عنه كافر والاصح انكار امامة الفاروق رضى الله عنه كفر وان لم يكن كفرا فلانتفاء شرط العدالة والله اعلم.

فصــــل[1] في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات[2] كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور[3] يتحرى[4] لان هذا اي[5] الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لايستقيم[6] تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لايكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلايكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا[7] انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلاحرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلايقبل[8] فيها اصلا لايقبل في الديانات كالاخبار من طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لايلتفت الى قوله فلايجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري والثانية اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رحمه الله اي تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لانه يفيد من العلم مايصلح به العمل في الحدود كالبينات[9] ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة[10] الضرب من قوله تعالى ولاتقل لهما اف والثابت[11] بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة

قوله فصــــل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام اولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لاتثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنه اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس فيحتمل انهما جاآ به جميعا فاخبراهم .

---

١) فصـــل في محل الخبر وهو اما حقوق الله تعالى في التحقيق انه قال شيخ الاسلام ابو القاسم في اصول الفقه الحق الموجود من كل الوجه الذي لا ريب في وجوده وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام ولا يختص به احد كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة للصلوة وكحرمة الزنا يتعلق بها سلامة الانساب وصيانة الفراش وارتفاع المقاتلة بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة فحق العبد ما يتعلق به نفع الخاص يختص به بعض دون بعض فان قلت حصر محل الخبر في القسمين المذكورين غير مستقيم لان قوله عليه السلام مثل امتي كمثل المطر الحديث وقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه الحديث ونحو ذلك غير وارد في حق الله تعالى ولا في حق العبد حيث لم يوجب شيئا منهما فمحل الكلام محل خبر يكون بوضع الشريعة والمذكور من المواعظ لا بوضعها او نقول انه نهي عن الامن من الله تعالى بسبب الحسنات وعن اليأس من الله تعالى بسبب السيآت كلا منهما كفر يوجب الحرمة وهي حقوق الله تعالى .

٢) قوله وما كان من الديانات اه لاشك ان طهارة الماء ونجاسته من حقوق الله تعالى يتعلق بها النفع العام لكنهما ليستا من العبادة وهو ما يفعله العبد تقربا من الله تعالى ولا من العقوبات وهي ما يفعل على العبد زجرا له من سنة فالحصر في العبادة والعقوبة ليس بمطلق حق الله تعالى بل لما هو من الاعمال منه فلعل المراد من الديانة حق الله تعالى الغير المتعلق بذمة العبد .

٣) قوله او المستور في التحقيق انه اختلف الرواية في المستور اذا اخبر بنجاسة الماء ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى هو كالعدل وذكر محمد رحمه الله تعالى انه كالفاسق وهو الصحيح فاختار المصنف قول محمد رحمه الله تعالى عملا بالقول الصحيح .

٤) قوله يتحرى اي يعمل بغلبة الظن .

٥) قوله اي الاخبار هو المناسب لافراد الضمير وتأنيثه في قوله اخبر بها ان يقال اي الاخبار من الديانات .

٦) قوله لايستقيم اي لايستديم المبتلى بالحادثة ان يتلقيه من جهة العدل فالاستقامة بمعنى الدوام .

٧) قوله فاوجبنا انضمام التحري فان كان اكثر رأيه انه نجس يتيمم ويتوضأ وان اراق الماء ثم تيمم كان احوط وان كان اكثر رأيه انه طاهر لايتيمم بل يتوضأ قيل اذا اخبر الفاسق بنجاسة الماء وكان اكثر الرأي انه طاهر ينبغي ان يتوضأ ويتيمم ايضا عملا بالشبهين كما هو في سؤر الحمار يجمع فيه بين التوضي والتيمم احتياطا وجمعا بين الادلة واجيب بان التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص كذا في التحقيق فليس دليلا واما التحري فهو دليل كما مر في امر القبلة وكما اذا شك انه كم صلى ثم تحرى فليس هذا من باب التعارض بين الدليلين .

٨) قوله فلا يقبل فيها في التحقيق اذا وقع في قلبه صدق الكافر في الاخبار بنجاسة الماء يتوضأ بذلك الماء وان تيمم بعد اراقته كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقته وصلى لايجوز صلوته فقوله اصلا يمكن ان يكون المعنى انه لايقبل لابدون التحري ولا مع وجوده .

٩) قوله كالبينات اكثر عدد البينات اربعة رجال وهي من الآحاد فان كل ما هو دون عدد التواتر .

١٠) قوله كحرمة الضرب في التحقيق انه عرف بالمعنى اللغوي للتأفيف وهو اظهار التبرم والسآمة بالتلفظ بكلمة اف ان المعنى الموجب للحرمة وهو الايذاء ثبت في الشتم والضرب .

١١) قوله والثابت بخبر الواحد فرقوا بين المتواتر والمشهور وخبر الواحد بان المتواتر يقطع الاحتمال والمشهور يقطع الاحتمال الناشي من الدليل وخبر الواحد لايقطع الاحتمال الناشي عن الدليل ولاشك ان خبر الواحد كثيرا ما يكون محكما غير محتمل لمعنى آخر وانما الاحتمال فيه من جهة الراوي فالاحتمال الناشي عن الدليل يطلق على ما هو من جهة الراوي ايضا .

وعندنا

وعندنا لالتمكن الشبهة في الدليل والحديث روي ٭ بها وانما تثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لايثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحديث روي ٭ بها لكن انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فيثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لايثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى لايشترط العدد في كل موضع لايمكن عرفا كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودائع والامانات

قوله لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لاعبرة للشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة قوله صيانة لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل اوهو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة قوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بلفظ يتضمن الامرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ ٭ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها يتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء اوابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا الظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لايخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام رحمه الله في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهداية من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولايشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان.

١) قوله لتمكن الشبهة في الطريق اه يجاب بان لاعبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية ورد ذلك بان دلالة الادلة القطعية على كونه حجة على الاطلاق اي في حق جميع الامور من العبادات والعقوبات والمعاملات ممنوع الكلام فلا دلالة فيها على كونه حجة قطعية ليلزم اطلاق الحجية وانما هو حجة ظنية مقارنة الشبهة فلا يثبت ما يندرئ ٭ بالشبهات كما لايثبت الحدود بشهادة النساء والشبهة الثابتة.

٢) قوله فلا يقاس اه لانتفاء بعض شرائط وهو ان لا يكون المقيس عليه معدولا عن القياس.

٣) قوله فما كان فيه الزام محض هذا متفرد عما بعده خبر لقوله واما ثبوتها بخبر الواحد اه وليس مبتدأ ما بعده خبر على ان الجملة بتقدير العائد خبر اما ثبوتها اي فما كان فيه الزام محض منه لايثبت فاذن ما بعده خبر بعد خبر وانما ليس كذلك والا فقوله وما ليس فيه الزام وحينئذ معناه وما ليس فيه الزام منه اه يقتضي ان يكون الخالي عن الالزام ايضا في معنى الشهادة منه لان الشهادة هو الالزام لفظ الشهادة لاينبئ ٭ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة قيل عليه ان المراد بلفظ الشهادة ما يسم لفظ گواهى بالفارسية وهذا الوجه غير جار فيه قيل ان الاشتراط لان لفظ الشهادة يدل على قصد الالزام يستقيم لا نص دون الهزل والمواضعة فيتأكد به الالزام.

٤) قوله والولاية لان الالزام لا يستقيم الا ممن له ولاية ذلك.

٥) قوله فلا يقبل شهادة الصبي وكذا لايقبل شهادة معتوه حيث جعلوه مثل الصبي في الاحكام ولقوله فيما بعد مع سائر شرائط الرواية ولا شك ان المعتوه لا يقبل خبره كما مر فقد اتفق فيه بعض الشرائط مثل كمال العقل.

٦) قوله كشهادة القابلة لا يمكن هنا عدد الشهادة وهو رجلان اورجل وامرأتان.

٧) قوله مع سائر شرائط الرواية متعلق بقوله والعدد اي لا يثبت الا بالعدد مع سائر الشرائط.

٨) قوله صيانة لحقوق اه فكل من هذه الشرائط يكون احتمال الكذب في انتفائه كثير مما في وجوده فاذا وجد الكل يكون الصدق اظهر فيلزم صيانة حق المدعى عليه من ان يذهب بالباطل في الظاهر.

٩) قوله والشهادة بهلال الفطر اي فيما الزام عن مرتوب عن الشارع ليحكم بالفطر وابطال لعله في صوم الغد واما الشهادة بهلال رمضان فهو اقرار والتزام للصوم قصدا وانما يتحقق الالزام تبعا فيشترط في الاول لفظ الشهادة والولاية وهي متضمنة للاسلام والعقل والبلوغ والحرية والعدد والعدالة واما الثانية فلا يشترط فيها العدد والحرية ولا لفظ الشهادة على ما هو اختيار شمس الائمة السرخسي واما الاسلام والعقل والبلوغ فشرط عند الكل والعدالة لم يشترطها الطحاوي وظاهر المذهب انها شرط كل ذلك في شرح البرجندي.

١٠) قوله اي له حكم هذا القسم يعني انه قد شرط فيها ايضا سائر شرائط الرواية ما ضبط هناك يراه كما هو حق الرواية ويعرف انه علال.

١١) قوله والرسالات في الهدايا في المهذب الرسالة بينام الرسالات جمع وقوله في الهدايا اي في ارسالها.

١٢) قوله والامانات الامانة التي غير الوديعة كالعارية واللقطة ومال الله الربح عليه فلا الزام في شيء منها واما الاجارة والرهن ففيهما معنى الالزام.

يثبت باخبار الواحد بشرط التميز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لاالزام وللضرورة اللازمة هنا فان اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشتغال والعدول الثقات لاينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لاسيّما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر لايستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة لماذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لايمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا اورسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد اوالعدالة بعد وجود سائر الشرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلايشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني فلان اوارسلني اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وقوله رعاية للشبهين اي شبه الالزام وعدم الالزام.

قوله على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان اومأذونه اواخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه وجعله مأذونا لان الانسان قلما يجد المجتمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات اولاخبار الغير بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله اوغلامه **قوله** وان كان اي المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد اوالعدالة على الاصح وقيل لابد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان اورجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا في الاطمينان ولانه لواشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لانفيا ولااثباتا فلذا قال فخر الاسلام رحمه الله وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لايقبل خبر العبد والمرأة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف رحمه الله جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لايخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد اوالعدالة .

فصل

١) قوله يثبت باخبار الواحد اي سواء اخبر بما لغيره او لنفسه بان يقول انا وكيل فلان في تصرف كذا وانا المضاربة في مال كذا .

٢) قوله بشرط التميز اما اشتراط التحري فيه روايتان كذا في التلويح وسيذكره المصنف رحمه الله تعالى ان التحري هنا ليس بشرط .

٣) قوله بهذه الاشتغال الظاهر ان المراد بالاشتغال المعاملة التي يفعلها الوكيل والمضارب والرسول بالهدية من عند المودية والامانة بدليل قوله للمعاملات الخسيسة يعني لو لم يصح قبول خبر الصبيان والعبيد فلايقبل خبرهما فيما اذا قالا انا وكيل او مضارب له فلا يصح تصرفهما فيتعطل الامر ويجوز ان يكون المراد اخبار الوكيل بالوكالة واعدامه علم خيرا يؤيد بذلك ما ذكر في التحقيق ان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم يبعث الى وكيله صبي وغلامه .

٤) قوله لاسيما لاجل الغير في المهذب السي مائته فلا لفي الجنس وما اجلية اي لا مثل لها كائنة لاجل الغير والجملة حال يعني ان عدم الانتصاب لهذه المعاملات اذا كانت للغير اشد واقوى من عدم الانتصاب لها اذا كانت لنفسه واحتمال الانتصاب لنفسه اقرب من الوقوع من احتمال الانتصاب لغيره وربما يذكر سيما في مقام لاسيما نحو اما بتقدير لاسيما كقوله تعالى تفتوء تذكر يوسف اي لاتفتوء تذكر يوسف واما بان يكون موصولة اي لامثل ماهو لاجل الغير والاول ابلغ في النفي .

٥) قوله من حيث ان الموكل اي من حيث ان العزل تصرف من الموكل في حقه .

٦) قوله وانكاح الولي فان قلت لااختصاص لحكم بهذه الصورة فلو انكح اجنبي امرأة فهذا ايضا الزام مع الاجازة وليس بالزام بدونها قلنا نعم لكنه ذكر ذلك ردا على الشافعية فان انكاح الولي البكر البالغة الزام عنده .

٧) قوله فان كان المخبر وكيلا اي ان كان المخبر بنحو عزل الوكيل وحجر المأذون وكيلا بالمخبر به اورسولا لخبر بذلك فالفضولي المخبر به من غير ان يأمره المالك .

٨) قوله بعد وجود سائر الشرائط اي الشرائط المذكورة فيما كان فيه الزام من لفظ الشهادة والولاية والعقل والضبط والاسلام وهذه الثلثة مذكورة فيما سبق بقوله مع سائر شرائط الرواية ذكر في التلويح نقلا عن فخر الاسلام وفيه انه يحتمل ان يشترط سائر الشرائط عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي واما عندهما فالكل سواء .

٩) قوله لان مخافة الخ لان الاخبار بدون الوكالة والرسالة يحتمل ان يكون سبب السماع من غير المالك انه عزل وكيله اوحجر مأذونه فحينئذ لا يكون الكذب مع العلم ومكابرة واما الاخبار مع الوكالة والرسالة فالظاهر ان معناه سمعت عن المالك انه وكلني بالعزل فالعادة ان يشتد غضب المالك عن الاخبار مع الوكالة فوق ما في اخبار الفضولي .

فصـــــل[١] في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في هذا الباب وهو اما[٢] بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة[٣] فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول كان بالكتاب والارسال ايضا .

قوله فصــــل في كيفية السماع وهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب او مجموع مسموعاتى او مقروآتى ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب ولا يكفى مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة .

١) فصـــــل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع له في كتاب معرفة انواع علم الحديث القسم الاول من اقسام اخذ الحديث والتحمل السماع من لفظ الشيخ سواء كان من حفظه او من كتابه وهذا القسم ارفع الاقسام عند الجماهير والقسم الثاني من تلك الاقسام القراءة على الشيخ سواء كنت انت القارى او قرأ غيرك وانت تسمع وسواء كانت القراءة من الكتاب وسواء كان الشيخ يحفظ ما تقرأ عليه او لا يحفظ لكن تمسك اصله هو او ثقة غيره واختلفوا في انها مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة او دونه او فوقه فنقل عن ابي حنيفة وهو رواية عن مالك رحمه الله تعالى او غيره انهما سواء والصحيح ترجيح السماع من لفظ الشيخ ثم ذكر في هذا الكتاب المذكور ان بعض الظاهرية يشترط في القسم الثاني اقرار الشيخ عند تمام السماع بان يقول القارى الشيخ اهو كما قرأته عليك فيقول نعم والصحيح ان ذلك غير لازم وان سكوت الشيخ بمنزلة التصريح بتصديق القارى وهذا مذهب الجماهير والمحدثين والفقهاء وغيرهم والقسم الثالث من تلك الاقسام الاجازة ولها انواع اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني فهذا اعلا انواع الاجازة المجردة عن المناولة فقد خالف في جواز لفظ الرواية بالاجازة جماعات من اهل الحديث والفقهاء والاصوليين وذلك احدى الروايتين عن الشافعي رحمه الله تعالى وثانيها ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك جميع مسموعاتى او مرویاتى فالخلاف في هذا النوع اكثر والجمهور من المحدثين والفقهاء على تجويز الرواية بها ايضا وعلى ايجاب العمل بما روى بها بشرط وثالثها ان يجيز لغير المعين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت المسلمين او اجزت لكل احد او اجزت لمن ادرك زمانى واختلفوا في جوازه ورابعها الاجازة المجهول بالمجهول وذلك مثل ان يقول اجزت لمحمد بن خالد بن الدمشقى وفي وقته ذلك جماعة مشتركون في هذا الاسم والنسب ثم لا يعين المجازة منهم او يقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السنن وهو يروى جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك ثم لا يعين فهذا المجازة فاسدة لا فائدة لها وخامسها الاجازة للمعدوم واختلفوا في جوازه ومثاله ان يقول اجزت لمن يولد لفلان فان عطف المعدوم على الموجود بان يقول اجزت لفلان ومن يولد له كان ذلك اقرب الى الجواز من الاول وسادسها اجازة ما لم يسمعه المجيز ولم يتحمل اصلا بعد ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح بطلان هذه الاجازة وسابعها اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك رواية ما اجيز لى روايته والصحيح ان ذلك جائز القسم الرابع المناولة وهي نوعان المناولة المقرونة بالاجازة فمن صورها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابلا له ويقول هذا سماعى او روايتى عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى ثم تملكه اليه بكتب او جزء من حديثه فيعرض عليه فيتأمل الشيخ وهو عارف متقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثى عن فلان او روايتى عن شيوخى فيه فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى وهذه المناولة المقرونة بالاجازة حالة محل السماع عند مالك رحمه الله تعالى وجماعة من ائمة اصحاب الحديث والصحيح انه منحط من درجة السماع وبه قال ابو حنيفة والشافعى واحمد بن حنبل والبويطى رحمهم الله تعالى والمزنى وسفيان الثورى وابن المبارك ويحيى بن يحيى واسحاق بن راهويه رحمهم الله تعالى ومنها ان يناوله الشيخ الطالب كتابه ويجيز له روايته عنه ثم تمسك الشيخ عنده ولا يمكنه فيجوز له رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه يثق بموافقته لما تناوله الاجازة والنوع الثانى من المناولة المناولة المجردة عن الاجازة وهى ان يدفع الشيخ اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعى او روايتى عن فلان ولا يقول اروه عنى او اجزت لك رواية عنى فهذه مناولة مختلفة لا يجوز الرواية بها القسم الخامس الكتابة وهى ان يكتب الشيخ الى الطالب وهو غائب شيئا من حديثه بخط او يكتب له ذلك وهو حاضر ويلتحق بذلك ما اذا امر غيره بان يكتب ذلك عنه اليه ولها نوعان المجردة عن الاجازة والمقرونة بها بان يقول اجزت لك ما كتبته اليك فالاول قد اجاز الرواية بها كثير من المتقدمين المتأخرين والى ذلك قوم آخرون المذهب الاول هو الصحيح المشهور لما فيها من الاشعار بالاجازة وان لم توجد لفظا ثم يكفى في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب وان لم تقم البينة عليه وذهب غير واحد من علماء المحدثين واكابرهم منهم الليث بن سعد ومنصور الى جواز اطلاق حدثنا واخبرنا بالرواية في الكتابة واما الكتابة المقرونة بلفظ الاجازة فهى في الصحة والقوة شبيهة بالمناولة المقرونة بالاجازة والله اعلم القسم السادس اعلام الراوى الطالب بان هذا الحديث او هذا الكتاب سماعه من فلان او روايته مقتصرا على ذلك من غير ان يقول اروه عنى او اذنت لك في روايته واختلفوا في جواز الرواية به والمختار عدم الجواز القسم السابع الوصية بالكتب بان يوصى الراوى بكتاب يرويه عند موته او سفره بشخص فروى عن بعض سلف انه جوز بذلك رواية الموصى له لذلك عن الموصى الراوى وهذا بعيد جدا القسم الثامن من الوجادة وهى ان يقف على كتاب شخص فيه احاديث يرويها بخط ولم يلقه اولقيه ولكن لم يسمع منه ذلك الذى وجده بخط دلالة فيه الاجازة فله ان يقول وجدت بخط فلان او قرأت بخط فلان او في كتاب فلان بخطه اخبرنا فلان بن فلان ويذكر شيخه ويسوق سائر الاسناد والمتن او يقول وجدت او قرأت بخط فلان عن فلان ويذكر الذى حدثه من فوقه وهذا الذى استمر عليه العمل قديما وحديثا وهو من باب المنقطع والمرسل غير انه اخذ شوبا من الاتصال بقوله وجدت بخط فلان انتهى كلامه فلاخذ الحديث وتحمله ثمانية اقسام ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى من ذلك الثلثة الاخيرة لانه لم يعتد بها .

٢) قوله فتقول اهو له قد مر ان هذا غير لازم . ٣) قوله واما الكتابة والرسالة المجموع قسم واحد من تحمل الحديث فمجرد الكتابة او مجرد الرسالة لا يوجد به الوثوق في المكتوب اليه وقوله قائم مقام الخطاب معناه ان الكتابة المقرونة بالاجازة بمنزلة السماع قدمها المصنف رحمه الله تعالى حيث جعلها من العزيمة على الاجازة مع المناولة حيث من الرخصة وهذا خلاف ما يفهم من تشبيهم الكتابة المقرونة بالاجازة في الصحة والقوة فان المشبه به ان لم يكن اقوى فلا اقل من ان يكون مساويا المشبه .

والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لايجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم مما لايتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لايفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لايقبل عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن من التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لايخاف عليه التبديل عادة.

قوله وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله وامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية من حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عليه السلام لاسيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قرائته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم.

ولايقبل

١) قوله والمختار في الاولين ان يقول حدثنا ذكر في كتاب معرفة انواع علم الحديث ان ارفع العبارات في السماع من لفظ الشيخ سمعت ثم حدثنا وحدثني واما اخبرنا وانبأنا ونبأنا فقليل في الاستعمال واما القراءة على الشيخ فاجود العبارات فيها واسلمها ان يقول قرأت على فلان وانا اسمع فاقر له ولذا استعمل هنا حدثنا او اخبرنا في القراءة لابد ان يقيد فيقول حدثنا فلان قراءة عليه او انبأنا قراءة عليه واما الاطلاق حدثنا واخبرنا في القراءة على الشيخ فقد اختلفوا فيه.

٢) قوله وفي الاخيرين اخبرنا والصواب ان يقال وفي الاخير اذ لا تعدد بل لايكون كل منها قسم آخر ذكر في الكتاب المذكور ان المختار منها ان يقول كتب الي فلان قال حدثنا فلان وفلان هكذا وكذا وهذا هو الصحيح والله اعلم.

٣) قوله فان كان عالما اه يعني ان الشيخ لابد ان يكون عالما بما في الكتاب جازما انه حديثه من شيخه ليجوز منه الاجازة المقرونة بالمناولة حتى يكون المجاز له ان يروي ذلك بخلاف ما اذا لم يكن عالما في الكتاب المذكور ان الطالب اذا اتى الشيخ بكتاب فيقول هذا روايتك مناولة واخبرني روايته فيجيب الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لايجوز ولا يصح فان كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفته جاز الاعتماد عليه فيه وجوب علم الشيخ المخبر لابد عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى علم المجاز له بما في الكتاب خلاف لابي يوسف رحمه الله تعالى والظاهر ان النزاع في العلم الحاصل في زمان الاجازة والمناولة تجب عندهما ولاتجب عنده لا في العلم الحاصل في زمان رواية المجاز له والا قال ابو يوسف رحمه الله تعالى في انكار هذا العلم لايتمسك بكتاب القاضي لان المكتوب اليه في زمانه ينفذ ما في الكتاب عالم به قطعا.

٤) قوله ويجوز ايضا اخبر له حكى عن قوم من المتقدمين ومن بعدهم انهم جوزوا اطلاق حدثنا واخبرنا في الرواية بالمناولة والصحيح المختار المنع من اطلاق حدثنا واخبرنا ونحوهما لكن يجوز الاستعمال بتقييد هذه العبارات فيقول اخبرنا او حدثنا فلان مناولة واجازة.

٥) قوله بانه وهو ان الجاهل بما في الكتاب كثير ما يغلط فاذا روى يقع الغلط في بعض احكام الشرع لا في حسن القياس فالفساد فوق ذلك ويمكن الجواب عن جانب ابي يوسف رحمه الله تعالى ان في اشتراط العلم في زمان الاجازة لاينافي اشتراط العلم في زمان ادائه للمجاز له فالاجازة في الحقيقة بشرط العلم في وقت الرواية فيندفع قوله وفيه فتح لباب التقصير له.

٦) قوله وهذا امر يتبرك به جواب عما يرد عليهما انه يلزمكما الغاء الاجازة اذا كان المجاز له غير عالم بالكتاب فان فائدتها انما هي جواز الرواية بما فاذا لم تجز يكون لغوا فاجاب بان الاجازة في غير العالم تبرك لا للاحتجاج.

٧) قوله واما الضبط له الضبط مما جزء من الضبط في شرائط الراوي بخروج بعض ما هو معتبر فيه منه كالسماع وضم المعنى.

٨) قوله صيانة للعلم يعني اذا كان الكتاب رخصة وغير اصل لم يكثر اشتغال الناس بها مع ان صيانة العلم في الكتابة فلما كان عزيمة يكثر فيها الصيانة في الكتاب المذكور اختلف الصدر الاول رضي الله عنه في كتابة الحديث فمن القائلين بكراهة ذلك عمر وابن مسعود رضي الله عنه وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدري في جماعة آخرين من الصحابة والتابعين لقوله عليه السلام لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليمحه اخرجه مسلم في صحيحه ومن القائلين بجواز ذلك علي وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص في جمع الآخرين من الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم بحديث ابي شاة اليمني في استكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبة عام فتح مكة وهو قوله عليه السلام اكتبوا لابي شاة فيظهر من ذلك ان الكتابة لم يكن عزيمة في الاصل.

٩) قوله تذكر الحادثة وهي انه سمع الحديث من شيخه او قرأ عليه فاقر به فكتب بهذا اللفظ احترازا عن النسيان.

١٠) قوله وامام اذا لم يذكر الحادثة فالرواية مبنية على الكتابة دون الحادثة فالكتابة حينئذ يكون مقتدى وهو اماما وعلى الاول علامة للامام فاذا لم يتذكرها فروى مبنية عليها في الامام والمقتدي دون الكتابة.

١١) قوله وديوان القضاء في المهذب الديوان جاي نشتن ديوان والمراد هناك الخرائط التي فيها السجلات والصكوك ونسخ نصب الاوصياء وتقدير النفقات من دونت الكتب اذا جمعتها لان الخرائط المذكورة تجمع الصكوك كما ان ديوان الحساب يجمعهم.

١٢) قوله لايخاف عليه التبديل اي تبديل لفظ بلفظ او حرف بحرف او حركة بحركة او سكون بسكون او تبديل عدم لفظ بوجوده بان زيد في الحديث لفظ لم يكن منه وتبديل عدم حديث بوجوده باختلاق ما لم يصدر من النبي عليه السلام او تبديل وجود بعدم بترك شيء من الالفاظ او الحروف والحركات.

١) قوله ولا يقبل فى الصكوك لكن القاضى ان يقبل ديوان القاضى لانه ليس فى يد الخصم . [illegible]
والضمير الى القاضى اوالى من رفع اليه الصك سواء كان مقرا كتب تحته صك اقراره او شاهدا كتب تحته شهادته فى الصك ولفظ الصك يدل عليه التزاما .
٣) قوله والنسبة تامة اه وتمام النسبة ان يذكر الاب والجد بالاسم الصريح من غير ان يكون ابهام كما يقال زيد بن فلان اوزيد بن عبدالله وابوه اسمه عمر وعبد
٤) قوله نضر الله فى تاج المصادر التنضير تازه روى كردانيدن التنعيم بانز ونعمت برو ردن
به على اعتبار المعنى الاشتقاق دون العلم .
الوى نگاه داشتن فهذا الحديث فى المعنى امر

ولايقبل فى الصكوك لانه فى يد الخصم حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا فى الصكوك اذا علم بلاشك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف فى كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لايتوهم التزوير فى مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا المراد من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ اى نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو فى ذلك انواع اى الحديث فى النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لايجوز اصلا لان فى الاول اى المشترك ان امكن التأويل فتأويله لايصير حجة على غيره والثانى والثالث اى فى المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفى الاخير اى ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته عليه السلام لمعان تقصر عنها عقول غيره .

قوله لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعنى يوجد فى الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعانى كثيرة لايقدر غيره على تأدية تلك المعانى بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار فى الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام فى غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة فى جواز ذلك ماورد عن الصحابة رضى الله عنهم امر النبى عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ورخص فى كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله فما كان محكما اى متضح المعنى بحيث لايشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله لاما لايحتمل النسخ على ما هو المصطلح فى اقسام الكتاب .

بلوا الامن غير تغيير فيكون نهيا عن ضد المأمور به من الاداء مع التغيير واذا كان النقل بالمعنى اداء مع التغيير يكون منهيا عنه والجواب ان المراد بقوله كما سمعت عدم التغيير باعتبار المعنى فيدخل النقل بالمعنى عند عدم التغيير فى المعنى فيه .
٥) قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم من اضافة الصفة الى الموصوف اى الكلمات اليسيرة الجامعة للمعانى الكثيرة كقوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة اى ولكم فى ايجاب القصاص عليكم اذا قتلتم نفسا بغير حق انزجار وامتناع من القتل بغير حق فيحصل لكم حيوة وبقاء بسبب ذلك الانزجار والنقل بالمعنى اذا كان مخصوصا بالحديث هى من جوامع الكلم لايجرى فى غيرها والا فلا اختصاص هنا والجواب منع الاختصاص بل لايجرى النقل بالمعنى فى جوامع الكلم على ما يأتى ويمكن ان يكون مع الكلام ان النقل بالمعنى قد خص منه جوامع الكلم واستثنيت فلا يثبت على وجه العموم والجواب انا لاندعى العموم بل الجواز فى الجملة فخروج جوامع الكلم لايضرنا .
٦) قوله وعند عامة العلماء فى الكتاب المذكور اذا اراد رواية قسمه على معناه دون لفظه فان لم يكن عالما عارفا بالالفاظ ومقاصدها خبيرا بما يحيل معانيها بصيرا لمقادير التفاوت بينها فلا خلاف انه لايجوز له ذلك وعليه لا يروى ما سمعه الا على اللفظ سمعه من غير تغيير فاما اذا كان عالما عارفا بذلك فهذا مما اختلف فيه السلف واصحاب الحديث وارباب الفقه والاصول فجوزه اكثرهم ولم يجوزه بعض المحدثين وطائفة من الفقهاء والاصوليين من الشافعيين وغيرهم ومنعه بعضهم فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم واجازه فى غيره والاصح جواز ذلك فى الجميع .
٧) قوله فما كان محكما اه اى اراد بالمحكم ما لا يحتمل التأويل والتخصيص فيتناول المحكم والمفسر المصطلحين وبالظاهر مايحتملهما فيتناول الظاهر والنص .
٨) قوله وما كان مشتركا اه ولم يذكر هاهنا المشكل وهو ما كان خفاؤه لنفسه وكان مدركا عقلا لان المجتهد نقله بالمعنى اذا كان الوجه العقلى مسلما عند الكل وان لم يكن مسلما عند البعض فعلى قياس ما يذكر فى المشترك واما الخفى وهو ما كان الخفاء لعارض فهو اما مدرك عقلا فكالمشكل اولا فهو كالمجمل لايقال لامعنى لذكر المشترك مع وجود ذكر المجمل اذ لو اريد مشترك كان مدركا عقلا يصح فيه النقل بالمعنى ولو اريد ما مدرك عقلا فهو داخل فى المجمل لانا نقول انما يصح النقل بالمعنى اذا كان القرينة العقلية مسلمة عند الكل والكلام فيما ليست كذلك ولا يخفى انه لو ذكر المشكل مقام المشترك لكان اولى وانسب بمقابلة المجمل .
٩) قوله ان امكن التأويل هذا اللفظ متبادر فى العرف عن الظاهر والمراد هناك ترجيح بعض المعانى المتشاركة بالتأمل لا يمكن نقلها قيل لم لايجوز ان يكون المجمل مدركا بالنقل فيجرى فيه النقل بالمعنى .

فصـــــــــل[1] في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بان يعمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث[2] عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبدالرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها[3] او لا يعلم التاريخ لايجرح واما بان يعمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التأويل لايجرح كحديث ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكرها صريحا كحديث ايما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنهم وقد انكر الزهري لايكون[4] جرحا عند محمد لقصة ذي اليدين وهي ما روى ان النبي عليه السلام صلى احدى[5] العشائين وسلم على رأس الركعتين فقام ذواليدين فقال لرسول الله عليه السلام اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابوبكر وعمر فقال احق ما يقول ذواليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل[6] عليه السلام روايتهما عنه مع انكاره ومن[7] ذهب الى ان كلام الناس يبطل الصلوة زعم[8] ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ .

قوله فصل في الطعن كحديث عائشة رضي الله عنها قد يقال ان غيبة الاب لايوجب ان يكون النكاح بلاولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ماروى قبل الرواية لايجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلايسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنهما ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها قوله لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبدود سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لايكون جرحا وذلك ان النبي عليه السلام قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لابدليل آخر وكلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لايبطل الصلوة * والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان رواية ابوهريرة رضي الله عنه وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة .

١) فصـــــــل في الطعن وهو في اللغة صرف الرمح استعمل في المعاني لمناسبة ان كل منهما ايذاء . ٢) قوله كحديث عائشة رضي الله عنها لو قيل ان هذا ليس من باب عمل الراوي بخلاف روايته لان روايتها بطلان نكاح فعل نفس المرأة بغير اذن وليها لا بطلان نكاح فعل وليها الابعد بغيبة الاقرب ومن عملها المذكور ليس تصحيح نكاح فعل نفس المرأة بغير اذن الولي بل تزويج الابعد بغيبة الاقرب على ان عدم الاذن من عبدالرحمن ههنا غير معلوم ثم من ذلك ما روى ابوهريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلثا فسقط العمل بما روى ويحمل على الانتساخ هكذا في التحقيق وانما يوجب العمل بخلاف رواية جرحا في الحديث لان العمل بالخلاف اما لانه منسوخ اوليس بثابت او بعدم المبالاة بالحديث او الغفلة والنسيان فعلى الاولين لايصح الاحتجاج به وهو ظاهر وكذا على الاخيرين لانتفاء شرط الراوي العدالة على الاول والضبط على الثاني فان قيل ان الفسق بعد الرواية لايوجب انتفاء العدالة في زمان الرواية والمعتبر انما هو وجود الشرائط في زمان الرواية قلنا ان العدالة امر باطن لايوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز من محظورات الدين فاذا ظهر عدم الاحتراز بالفسق يعرف انها لم يكن ثابتة من قبل . ٣) قوله وان عمل بخلافه قبلها هذا يتناول ما اذا كان بعد بلوغ الخبر اليه وقبل الرواية لكن لايصح نفي الجرح في هذه الصورة لما صرح صاحب التحقيق بثبوت الجرح به ههنا . ٤) قوله لايكون جرحا اما في صورة الاولى فلان الظاهر ان العمل لسبب عدم الوقوف واما في الصورة الثانية فلانه لوحمل الامر على العمل بخلاف الحديث بعد الرواية يلزم بطلان الاحتجاج بالحديث لما سبق من قبل ولوحمل على انه قبلها يلزم ترك العمل والاخذ بالحديث والاصل ان يكون الحديث حجة فالثاني اولى لموافقة الاصل . ٥) قوله احدى العشائين المغرب والعشاء اشار بعدم التعيين هنا باختلاف الروايتين واما قوله على رأس ركعتين مع قوله فقام وصلى ركعتين يدل على ترجيح العشاء على المغرب . ٦) قوله فقبل عليه السلام روايتهما عنه لم يتم الصلوة قيل ان قولهما نعم ليس برواية عن ذي اليدين بل هو اخبار بما علما به ابتداء غاية الامر انه موافق بقوله عليه السلام ثم وجه دلالة ذلك على قول محمد رحمه الله تعالى انه عليه السلام رد اولا قول ذي اليدين صريحا ثم قبله فلو كان الانكار جرحا لماقبله وفيه نظر لان الكلام في انكار الراوي وانه لا يكون ردا والقضية المذكورة ليست من انكار الراوي . ٧) قوله ومن ذهب الى ان كلام الناس والاحوط ترك الياء لئلا يلزم ترك الادب بنسبة النسيان الى النبي صلى الله عليه وسلم والمراد مطلق كلام الناس وان كان بطريق النسيان في المحيط اذا تكلم في صلوته ناسيا او عامدا او خاطئا او قاصدا قليلا اوكثيرا تكلما لاصلاح الصلوة اولا لاصلاح الصلوة تفسد صلوته عندنا لقوله عليه السلام ان صلوته هذه لايصلح فيها شيء من كلام الناس فلا يستقيم على مذهبنا ماذكر في التلويح ان كلام الناس لايبطل الصلوة . ٨) قوله زعم ان هذا كان قبله ذكر في التلويح ان هذا الزعم باطل لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وهذه الحادثة كانت بالمدينة لان رواية ابي هريرة وهو متأخر الاسلام قلنا تأخر اسلامه لايستلزم تأخر الحادثة فيجوز ان يكون متقدمة على اسلامه وقد يحمل الحديث قبل الاسلام وروى بعد ما اسلم وذلك جائز في كتاب معرفة انواع علم الحديث يصح التحمل قبل وجود الاهلية فيقبل رواية من تحمل قبل الاسلام وروى بعده .

ولان

ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذى يروى عنه ويكون جرحا عند ابى يوسف لان عمارا قال لعمر اماتذكر حيث كنا فى ابل فاجنبت فتمعكت الى آخره ولم يقبله عمر قال كنا فى ابل الصدقة فاجنبت فتمعكت فى التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكر عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة فى التراب اى تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر فى تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا ونقل البخارى فى صحيحه عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وابى موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله عليه السلام بعثنى انا وانت فاجنبت فتمعكت الصعيد فاتينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاخبرناه فقال عليه السلام اما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة فقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافهما فى شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضى والثانى انه ان كان من الصحابى فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مأة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلى رضى الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه فى الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور فى اصول البزدوى فان اردت فعليك بالمطالعة فيه.

قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التى تروى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد به اعم من ذلك فلا اولوية لان المروى عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقى اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروى عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف فى الثانى وفى الاول يسقط بلاخلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر فى الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابى يوسف لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر فى حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا خفاء فى ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل منهما وضبطه يتيقن فلا يرتفع بالشك قوله ولم يعمل به عمر وعلى رضى الله عنهما فان قيل قد روى ان عمر رضى الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفى ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون بغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابى وقع فى كوة فى المسجد وقهقهة الاصحاب فى الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وامر النبى صلى الله عليه وسلم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث فى تغريب العام فى زنا البكر بالبكر ذكره النبى عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضى الله عنه قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل فى كل مسلم نظرا الى العقل والدين لاسيما فى الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث فى الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك.

١) قوله ولان الحمل اه فيل فاذن يلزم القول بانتفاء بعض شرائط الراوى وهو الضبط فلا يكون الحديث قوله فتمعكت فى تاج المصادر التمعك در خاك گرديدن التمرغ در خاك غلطيدن.

٢) قوله فبالاولى لان عدم تذكر الحضور فى الحادثة لا يدل على عدم صدور الحديث منه عليه السلام ولكن عدم تذكر الراوى حديثه يدل على عدم روايته فالاول اذا كان سببا لعدم القبول مع عدم الدلالة فالثانى اولى بذلك مع وجود الدلالة.

٣) قوله نحو البكر بالبكر اه روى عن عبادة ابن الصامت عن النبى صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مأة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مأة ورجم بالحجارة اى حد زنا البكر بالبكر هكذا فى التحقيق انه صح عن الخلفاء رضى الله عنهم انهم ابوا الجمع بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليهم الحديث لشهرته فيهم وكذلك صح عن عمر رضى الله عنه قوله والله لا انفى ابدا بعدما نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا وقول على رضى الله عنه كفى بالنفى فتنة فيلزم من ذلك عدم الجمع بين الجلد والتغريب.

٤) قوله وفيما يحتمل اه من ذلك ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم رخص الحائض فى ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر رضى الله عنه انها تقيم حتى يطهر فتطوف فلا تترك العمل بالحديث المرخص بمخالفة بعض الصحابة المحمولة على انه خفى عليه النص ولو بلغه لرجع اليه.

٥) قوله بحديث الوضوء وهو قوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا.

٦) قوله بما هو جرح اه احترز بذلك عما اذا فسر بامر مجتهد فيه كالطعن بالارسال وشرب النبيذ ممن يعتقد اباحته وبركض الدواب وكثرة المزاح وتحمل الحديث فى الصغر.

٧) قوله من اهل النصيحة وهى ان يذكر الرجل مساوئ اموره لمحض الشفقة.

فصـــــل في افعاله عليه السلام فمنها مايقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به اوزلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها فما فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض بل يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقه وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر.

قوله فصـــــل في افعاله عليه السلام يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له لامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه مباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لامحالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا تقرر له الخطاء على ما سيأتي قوله وهي فعل من الصغائر رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون بجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد قال الامام السرخسي رحمه الله اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا يخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فعله المطلق اى الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام فيه او بمعتمد احب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا ♦ واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونلومهم عليه فيكون حراما اولا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نلومهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة ♦ وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته ♦ وعلى الثاني انا لا نسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق ♦ وعلى الثالث الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة ♦ وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وتثبت بحكم الاصل ♦

فصل

١) فصـــــل في افعاله عليه السلام كما بين الاحكام باقواله عليه السلام كذلك تبين بافعاله فهي ملحقة بالاقوال لانها طريقه فذكرها في ركن السنة لذلك ٢) قوله وواجب اباحته اليا فان الشبهة في الدليل انما يكون في علمنا الا في علمه عليه السلام كذا في التلويح. ٣) قوله اما مخصوص لا يستقيم الحصر لانه لم يقع لا عن قصد مثل ما يحصل في النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء كذا في التحقيق. ٤) قوله وهي فعل من الصغائر ذكر العلامة في شرح المقاصد ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع واما سائر الذنوب فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة قبل الوحي فضلا عن الصغيرة لكن ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور في الاباء والصغائر الدالة على الخسة ممتنع قبل الوحي ايضا واما بعد الوحي فهم معصومون عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية واما سهوا فيجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة فاذا جاز صدور كل من الصغيرة والكبيرة سهوا فالزلة يجوز ان يكون فعلا من الكبائر ايضا يفعله من غير قصد يؤيد ذلك ان صاحب التحقيق جعل قتل موسى عليه السلام القبطي بالوكز من الزلة والقتل كبيرة فتخصيص المصنف رحمه الله تعالى بالصغائر ميل الى ما ذهب اليه الاقلون من عدم جواز صدور الكبيرة من الانبياء عليهم السلام سهوا.

٥) قوله فعله المطلق اراد الاطلاق عن الدليل الذي يثبت به الاختصاص له عليه السلام او المشاركة بينه وبين امته ومن الذي يثبت صفة ذلك الفعل من الوجوب والندب والاباحة وينبغي ان يعلم انه لا بد في محل النزاع من ملاحظة قيد آخر وهو ان يكون الفعل من القرب دون المعاملات والا فعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا ذكره الامام ابو اليسر رحمه الله تعالى في حقه عليه السلام فالجمهور على ان امته مثله في الاتيان بمثل ذلك الفعل على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص وقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى على انه مخصوص به عليه السلام حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه.

٦) قوله يوجب التوقف عند البعض ولا يثبت لنا فيه متابعة الى ان يقوم الدليل على وصف الفعل والشركة فيه في التحقيق واليه ذهب عامة الاشعرى وجماعة من اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى كالغزالي وابي بكر الدقاق وابي القاسم بن كج.

٧) قوله ولا يحصل المتابعة اى كون الفعل على صفة الاباحة او الندب ان يكون الفاعل معتقدا لذلك اذ لا وجود لهما غير ذلك فلا مفارقة الا باعتقاد ولا شك ان المتابعة يحصل بمجرد الفعل من غير ذلك الاعتقاد.

٨) قوله وعند البعض بل يلزمنا اتباعه فيكون واجبا علينا وكذلك يكون واجبا في حقه عليه السلام على هذا المذهب وبه قال مالك وابن سريج من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى وابو سعيد الاصطخري والحنابلة وجماعة من المعتزلة كذا في التحقيق.

٩) قوله اى فعله قيل تمسك بمباحث الامر ان الضمير ان كان راجعا الى اكثرون فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد.

١٠) قوله وهو الاباحة اى في حقه عليه السلام ولعل المراد بالاباحة مطلق جواز الفعل والا فالاولى طرفي الفعل والترك ليست بمتيقنة.

١١) قوله لكن يكون لنا اتباعه الى ان يقوم الدليل على الخصوص في التحقيق ان هذا مختار القاضي الامام ابي زيد والشيخين رحمهم الله تعالى.

فصـــــــل[1] فى الوحى وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه عليه السلام بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن[2] من هذا القبيل والثانى ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى[3] ان نفسا لن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله[4] واجملوا فى الطلب. الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ماتبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله[5] تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل[6] ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لايكون حجة على غيره واما الباطن فماينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحى الظاهر لاغير وانما الرأى وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره لعجزه عن الاول لقوله[7] تعالى ان هو الا وحى يوحى وعند البعض له[8] العمل بهما والمختار عندنا انه مأمور[9] بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم[10] فاعتبروا يا اولى الابصار ولحكم[11] داود وسليمان عليهما السلام بالرأى فى نفش غنم القوم يقال نفشت الغنم والابل نفوشا اى رعت ليلا بلا راع روى[12] ان غنم قوم وقعت ليلا فى زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم دواد بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدته ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع فى الغنم فسامت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء مافات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك من الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل فى الحرث حتى يزول الضرر والنقصان.

قوله فصـــــــل فى الوحى فعند البعض حظه الوحى الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحى لاغير والمفهوم من الوحى ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك اوغيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانطقا من الهوى واستدل ايضا اشارة

١) فصـــــــل فى الوحى وهو فى اللغة التكلم خفية وفى الاصطلاح ما وقع فى قلب الانبياء عليهم السلام من الله تعالى سواء كان بلسان الملك او باشارته او بالهام الله تعالى اوبلقى النبي عليه السلام واجتهاده.

٢) قوله والقرآن من هذا القبيل فيه اشارة بان هذا القسم يتناول غير القرآن ايضا ولابعد فى ذلك.

٣) قوله فى روعى فى المهذب الروع بفتح الراء بيم وبضمها آن دل كه جايه جو براسد.

٤) قوله فاتقوا الله الخ لسبية فصل التقوم ماقبلها للتقوى والاجمال اوالموت سبب للتقوى والفصل سبب للاجمال فى الطلب وهو ان يكون من تقوى وخشوع وحضور فى القلب.

٥) قوله بالهام الله تعالى فى تاج المصادر الالهام در دل افكندن وفى الاصطلاح القاء معنى فى القلب بطريق الفيض سواء كان ذلك المعنى خيرا اوشرا لقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها وقيل ان الالهام مخصوص بالخير واما ما يجرى فى الخواطر من الشر فوسوسة وانما قال بطريق الفيض احترازا عما يقع فى القلب بطريق التفكر حيث لا يسمى الهاما.

٦) قوله وكل ذلك حجة مطلقا اى فى حق نفسه عليه السلام وفى حق غيره لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى.

٧) قوله لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى يعنى ان ما يحتمل الخطأ ليس من الوحى فاذا لم يكن له عليه السلام غير الوحى ليس له ما يحتمل الخطأ.

٨) قوله له العمل بهما اى من غير اشتراط انتظار الوحى فى الاجتهاد.

٩) قوله مأمور بانتظار الوحى وذلك لان العمل بالرأى امر ضرورى لايصار اليه مع احتمال عدم الضرورة فلابد من الانتظار لينقطع ذلك الاحتمال ذكر فى التحقيق ان مدة الانتظار قيل مقدرة بثلاثة ايام وقيل لخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث.

١٠) قوله لعموم فاعتبروا الخ هذا مع ما ذكرنا دليل المذهب الثالث وبدونه دليل المذهب الثانى ذكر فى التحقيق ان المذهب الاول لمذهب الاشعرية واكثر المعتزلة والمذهب الثانى مذهب عامة الاصوليين وعامة اهل الحديث وهو المنقول عن ابى يوسف رحمه الله تعالى من اصحابنا ومذهب مالك والشافعى رحمه الله تعالى والمذهب مما قال به اكثر اصحابنا تمسك الفريق الاول بان الوحى ثابت له عليه السلام فى كل وقت فالعمل بالرأى فى حقه عليه السلام كاشتغالنا بالقياس مع وجود النص فلا يجوز كما لا يجوز ذلك وضعفه ظاهر فاحتج الفريق الثانى بان الاجتهاد مبنى على العلم بمعانى النصوص ومعرفة طرق الاستعمال والرسول صلى الله عليه وسلم اكمل الناس فى ذلك الاترى انه كان يعلم بالمتشابه ولايعلمه احد من الامة فلا وجه لمنعه عليه السلام عن ذلك وهو نوع حجر لايليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه ودليل الفريق الثالث ما سبق.

١١) قوله ولحكم داود انه قيل جواز الاجتهاد لنبى فى شرعه لا يستلزم جوازه لجميع الانبياء فى شرائعهم وايضا حكومة سليمان عليه السلام وهى كانت فى صغر السن لم يثبت انها كانت فى زمان النبوة.

١٢) قوله روى ان غنم قوم انه فان قلت ماجواب المسئلة فى مذهبنا قلنا ذكر فى شرح البرجندى ان الدابة اذا ارسلها ولم يتعطف يمنة ويسرة فاصابت شيئا فالتلف على الفور يضمن المرسل سائقها اولم يسق فيفهم من ذلك انه من التلف اذا جعلت فى خطره بحيث لا يخرج منها عادة اوكانت الغنم بعد ما جرحت وقت ساعة اوذهبت الى جانب آخر ثم رجع الى جانب الزرع فالتلف لا يضمن المالك وفى غير هذه الصورة يضمن.

ولقوله[1] عليه السلام ارأيت لوكان على ابيك دين فقضيته الحديث روى ان الخثعمية قالت يارسول الله ان فريضة[2] الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لايستطيع ان يستمسك على الراحلة افتجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لوكان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين[3] الله احق ان يقبل وقوله عليه السلام ارأيت لوتمضمضت بماء[4] ثم مججته الحديث روى ان عمر رضي الله عنه سأل النبي عليه السلام من قبلة الصائم فقال عليه السلام ارأيت لوتمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين ان النبي عليه السلام علمه بالوحي لكنه بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه[5] اسبق الناس في العلم وانه[6] يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص المراد بها العلل فاذا وضح له لزمه العمل ولانه[7] شاور اصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر برأى ابي بكر رضي الله عنه روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى يوم بدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل ابن عمه ابي طالب فاستشار ابابكر فيهم فقال قومك واهلك فاستبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله عز وجل اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من عباس ومكني من فلان لنسيب[8] له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأى ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك هو الرأى عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم اى لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطأ فكان هذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز[9] للاسلام واهيب[10] لمن وراءهم واقل[11] لشوكتهم

بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد ٭ وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو انه لو جازله الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع ٭ وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه

فلما

١) قوله ولقوله عليه السلام ارأيت لوكان ا‍ه يعني ان الحديث يدل على ان علمه باجزاء الحج من الغير حاصل بالاجتهاد قيل لم لا يجوز ان يكون هذا القياس معلوما له عليه السلام بلسان الملك او اشارته او بالهام من الله تعالى او يكون اصل الحكم معلوما له بالوحي بيّنه بصورة القياس فلا يلزم صدور الاجتهاد منه عليه السلام .

٢) قوله فريضة الحج ا‍ه فيه نظر لان وجوب الحج مشروطة باستطاعة السبيل فكيف يدرك فريضة الحج مع عدم استطاعة السبيل .

٣) قوله فدين الله تعالى احق لان دين العبد الزام بحاجة فذلك يقدم على دين الله تعالى فيما اذا اجتمعا وغير الالزام احق بان يسقط بما يسقط به الالزام .

٤) قوله لو تمضمضت بماء ثم مججته في تاج المصادر التمضمض آب در دهن گردانيدن المج آب از دهن بيرون يندا ختن .

٥) قوله ولانه اسبق الناس عطف على قوله لسوم فاعتبروا يعني انما جاز الاجتهاد للناس بشرائط فاولى ان يجوز له عليه السلام لانه اسبق الناس علما .

٦) قوله وانه يعلم المتشابه يجوز ان يكون الواو زيادة من سهو الناسخ على انه دليل على ما قبله وان يكون عطف على انه دليل آخر فالنظر في الاول الى ان الاسبق اولى بالحكم وفي الثاني ان وضوح الاسم يوجب السهل وقوله والمجمل معناه انه يعلمه قبل ان يلحقه البيان بنص والا فالعلم بعد البيان غير مخصوص به عليه السلام .

٧) قوله ولانه شاور يعني ان المشاورة لان يعمل رأى الاصحاب فاذا عمل برأيهم فالعمل برأى نفسه عليه السلام وهو اصوب الاراء اصوب بالجواز .

٨) قوله نسيب له يعني تعيين فلان لنفسه نسيب كان له منه يعني ان النسب والقرابة قد اغلب بغضا وعداوة لاجل الاسلام ويجوز ان يكون الاصل نسيب له بالياء يعني ذكر فلان لارادة قريب كان له .

٩) قوله اعز للاسلام في تاج المصادر العز عزيز شدن غلبه كردن والعز عزارة بكسر العين قوى شدن فاللام اما للتعدية اى اشد تغليبا او تقوية للاسلام او للاضافة اى سبب اغلب او اقوى للاسلام .

١٠) قوله واهيب لمن وراءهم في تاج المصادر الهيبة ترسيدن اللام للتعدية اى اشد تهييبا من وراءهم .

١١) قوله واقل لشوكتهم في تاج المصادر الفل هزيمت بيرون رفتن ورخنه كردن شمشير متعدى بنفسه وفي المهذب الشوكة شدة الناس وفي بعض النسخ لشكوتهم فالشكوة قربة صغيرة متخذة من جلد ولد المعز ووقت ما يرضع فيكون استعارة في الشوكة التي كانت لهم .

فلما[1] نزلت هذه الآية قال عليه السلام لونزل بنا عذاب مانجا الاعمر ولهذه الآية تاويل[2] آخر نذكره فى باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير اى مثل ما اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأى اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور فى اصول البزدوى ومن ذلك ماروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد يوم الاحزاب ان يعطى المشركين شطر[3] ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فقالا ان كان هذا عن وحى فسمعا[4] وطاعة وان كان عن رأى فلا[5] نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم فى الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لايطعمون من ثمار المدينة الابشرى اوقرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين انعطيهم ثمار المدينة لانعطيهم الا السيف وقال عليه السلام انى رأيت العرب قد رمتكم[6] عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم[7] قال عليه السلام للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف واجتهاده[8] لايحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحى الظاهر اولى لانه[9] اعلى ولانه لايحتمل الخطأ لا ابتدأ ولابقاء والباطن لايحتمل بقاء اى الوحى الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ فى حالة الابتداء لكن لايحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحى الظاهر لايحتمل الخطأ اصلا لا ابتدأ ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار مايرجو نزوله فاذا خاف الفوت فى الحادثة يعمل بالرأى لماذكر فى هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو مايرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ[10] له الاجتهاد كان الاجتهاد ومايستند اليه وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد وحيا لانطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الاوحى يوحى.

وهو انه مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضى زمانا ۔ واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار ۔ الثانى وقوعه من غيره من الانبياء كداؤد وسليمان عليهما السلام ولاقائل بالفرق . الثالث وقوعه منه عليه الصلوة والسلام فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم ۔ الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه السلام شاور اصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولايكون ذلك الالتقريب الوجوه ولتغيير الرأى اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلاشك ان رأيه اقوى واذا جازله العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى .

١) قوله فلما نزلت الفداء المفاجأة اى قال عليه السلام على فور مايدل على هذه الآية .

٢) قوله ولهذه الآية تأويل اه قال المصنف رحمه الله تعالى بالاجتهاد فان الحكم فى الاسارى من قبل كان اما القتل اوالمن فرخص النبى عليه السلام بالفداء ايضا فالمراد بالكتاب الذى هو رخصة الفداء وقوله لمسكم الآية يريد العذاب على ترك العزيمة ولايخفى ان هذا التأويل يدل على انه عليه السلام ترك المن عليهم فحينئذ لايستقيم قول المصنف فياقبل فمن عليهم حتى نزل اه .

٣) قوله شطر ثمار المدينة فى المهذب الشطر نيمه .

٤) قوله فسمعا وطاعة اما نصب على المصدر اى فنسمع ونطيع سمعا وطاعة او خبر كان اى كان حكمه سمعا وطاعة اوكان مسموعا ومطاعا على ان المصدر بمعنى اسم المفعول والسمع بمعنى الاجابة .

٥) قوله فلانعطيهم اى انعطيهم بتقدير الاستفهام على وجه الانكار فى المهذب الدنية النقصة والمراد الجزية .

٦) قوله قد رمتكم عن قوس واحدة كناية من كمال الاتفاق .

٧) قوله ثم قال عليه السلام للذين جاؤا بتقدير حرف النداء .

٨) قوله واجتهاده لايحتمل القرار فى التحقيق ان اجتهاده عليه السلام لايحتمل الخطأ عند اكثر العلماء وعندنا كثر اصحابنا رحمهم الله تعالى يحتمل الخطأ لكن لايحتمل القرار على الخطأ لانا نحن مأمورون باتباعه فيما اثربه رأيه فلوكان قرار رأيه على الخطأ لكنا مأمورون باتباع الخطأ وذلك غير جائز فاذا تقرر عليه رأيه واجتهاده كان هو الصواب فيوجب علم اليقين فيكون انكاره كفرا ومخالفته حراما بخلاف اجتهاد غيره من الامة حيث مخالفته لمجتهد آخر .

٩) قوله لانه اعلى فانه من الله تعالى بلاتوسط الفكر فالالهام فى النبى عليه السلام اولى الالهام لان الاجتهاد يكون حجة بطريق الظن واما الالهام فليس بحجة اصلا .

١٠) قوله اذا سوغ الظاهر ان مضمون الشرط علة لجزاء فيرد كما ان الله تعالى جوز الاجتهاد للنبى عليه السلام كذلك جوزه للامة فحكما ان اجتهاده وحى ينبغى ان يكون اجتهاد الامة ايضا وحيا والجواب ان قابلية المحل شرط فى تأثير العلة .

١) فصـــــل في شرائع من قبلنا اختلف العلماء في حق الشرائع السابقة في موضعين احدهما ان النبي عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث اولا قال ذلك ذهب ابوالحسن البصري وجماعة من المتكلمين واثبته البعض مختلفين في ذلك فقيل كان متعبدا بشرع نوح عليه السلام وقيل بشرع ابراهيم عليه السلام وقيل بشرع موسى عليه السلام وقيل بشرع عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه البعض كالغزالي وعبد الجبار وثانيهما انه عليه السلام بعد البعث وانه هل كانوا متعبدين بالشرائع السابقة فاختلفوا فيه على اربعة اقوال كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى .

٢) قوله هي تلزمنا ذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرائع من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي ولزمنا اتباعه فيه لا انه شريعة نبينا عليه السلام.

٣) قوله فبهديهم اقتده في المهذب الهدى واهاء راست والمراد شريعتهم والهاء في اقتده للوقف والا فهو متعدى بالباء فالامر بالاقتداء يدل على اللزوم والاضافة يدل على انها يلزمنا على انها شريعتهم لا انها شريعتنا.

٤) قوله وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه قبل كون القرآن مصدقا للكتب السابقة ودلالته

فصـــــل في شرائع من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وماذكروا وهو قوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وقوله كما كان في المكان اى كان في القرون الاول لكل قوم نبي ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص بالمكان المعين فذلك في اصول الدين وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام ولقوله عليه السلام لوكان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وماذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار.

قوله فصل في شرائع من قبلنا الى آخره قوله ولان الاصل في الشرائع اى شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعى اليه كلوط لابراهيم وهارون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب صلوات الله تعالى عليه في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عليه السلام فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله وماذكروا غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثاني من اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مالحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيراله لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم.

فصل

على حقيقة شرائعهم لا يوجب بقاء تلك الشرائع لجواز ان يكون حقيتها بان يكونه مختصة بهم.

٥) قوله وعند البعض ذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا والى انتهاء كل شريعة بوفات نبيها او ببعثة نبي آخر الا ما يحتمل التوقيت والانتساخ في التحقيق فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا ان يقوم الدليل على البقاء لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة وفي المهذب الشرعة والشريعة الدين المنهاج والمنهج الطريق الواضح فاذا كان كل امة منفردة بشريعة اخرى فلا بد من الاختلاف من الاحكام كالجمعة امر في دين وحرمت في دين آخر واصل كل ملة يجب عليها العمل بجميع احكام فيها ولزم ترك العمل ببعض احكام في ملة اخرى فيلزم ترك الاتباع بالشرائع السابقة في الجملة.

٦) قوله كما كان في المكان اى الاصل في الشرائع الماضية الخصوص في الزمان واعتباره كما ان خصوصها في المكان واعتبار المكان في التحقيق ان شريعة شعيب عليه السلام كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببنى اسرائيل ومن بعث اليهم.

٧) قوله وعند البعض اي عند هذا الفريق لم يفرقوا بين ماثبت بكتابنا وسنة نبينا وبين ماثبت بكتب اهل الكتاب وبنقلهم فقالوا ان الكل يلزمنا على انه شريعة لنا الا ماثبت انتساخه.

٨) قوله ولقوله عليه السلام لو كان موسى عليه السلام حيا الحديث في التحقيق ان النبي عليه السلام لما رأى صحيفة من التورية في يد عمر قال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لوكان موسى حيا الحديث يحتمل الوجهين اى ماوسعه الا اتباعي فيدل على ان دين موسى عليه السلام كان منسوخا والحق الا اتباعي في دينه على انه لو كان حيا كان دينه دينا لي وكان موسى تابعا لي فعلى الاول لادلالة على ان شرعه شرعا لنبينا وكذا على الثاني لان صدق الجزاء على تقدير صدق الشرط وهو بمجرد فرض ولا تحقق له في الواقع لا يوجب صدقه في الواقع.

٩) قوله على ان النسخ اه يعني كما ان قوله تعالى فبهديهم اقتده جار في جميع الاصول والفروع من الشرائع السابقة كذلك قوله تعالى مصدقا لما بين يديه جار في الجميع وكونه ناسخا لبعض الفروع لاينافي كونه مصدقا فيه بناء على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان مدة الحكم وبيان مدة الحكم يدل على صدقه في مدته.

١٠) قوله والمذهب عندنا هذا قيل ان النسخ في الشرع عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل متأخر وهذا لايوجب البدأ والجهل بالعواقب تعالى عنه علوا كبيرا وقيل انه بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي المطلق بدليل شرعي متراخي وهذا يوجب ماذكرنا فهو المذهب عندنا فما الوجه الصحيح ان الاشارة الى لزوم الشريعة المتقدمة على انه شريعة لنا لا الى ان النسخ بيان المدة في التحقيق انه ذهب اكثر مشائخنا منهم الشيخ ابو المنصور والقاضي امام ابوزيد والشيخان الامام فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهم الله تعالى وعامة المتأخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه شريعة من قبلنا او ببيان من الرسول عليه السلام يلزمنا العمل به على انه من شريعة نبينا مالم يظهر انتساخه فقوله شرطنا ان يقص الله تعالى علينا اعم من البيان بالسنة.

فصـــــل[1] في تقليد الصحابي يجب[2] اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولايجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي رحمه الله لايجب لانه لما لم يرفعه[3] لايحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء[4] لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند[5] اهل السنة وعند[6] ابي سعيد البردعي رحمه الله يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي تمام الحديث ابي بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين ولبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون وعند[7] الكرخي يجب فيما لايدرك بالقياس لانه لاوجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ باقوالهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم وايضا[8] كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به واما[9] التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن له وكان مذهب علي قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رضي الله عنه رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذهي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة .

قوله فصـــــل في تقليد الصحابي يجب اجماعا واختلف في غيرهما محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذهم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه محل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عليه السلام وذكر الامام السرخسي رحمه الله انه لاخلاف في انه لايترك القياس بقول التابعي. وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لايتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يعتد به .

---

١) فصـــــل في تقليد الصحابي التقليد في اللغة جعل شيء كالقلادة في العنق وفي الاصطلاح متابعة الانسان غيره في قوله او فعله معتقدا الحقية من غير نظر الى دليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه تقليد الصحابي متابعة في القول او العمل وانما ذكر ذلك في آخر ركن السنة لان فيه شبهة السماع واحتماله من السنة والشبهة ملحقة بالحقيقة .

٢) قوله يجب اجماعا اي يجب على التابعين ومن بعدهم واما على الصحابي فلا يجب متابعة الصحابي آخر وان كان اماما او حاكما او مفتيا ولاخلاف في ذلك على ما في التحقيق .

٣) قوله لم يرفعه اي لم يضفه الى النبي عليه السلام .

٤) قوله سواء فلكل ان يجتهد على خلاف اجتهاد الصحابي وان لايتبعه .

٥) قوله عند اهل السنة احتراز عن مذهب المعتزلة ان كل مجتهد مصيب على ما يأتي في باب الاجتهاد .

٦) قوله وعند ابي سعيد الخ في التحقيق انه به قال ابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا وهو مختار الشيخين وابي اليسر وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى واحمد بن حنبل رحمه الله تعالى في احدى الروايتين والشافعي رحمه الله تعالى في قوله القديم .

٧) قوله وعند الكرخي رحمه الله تعالى الخ واليه ميل القاضي الامام ابوزيد .

٨) قوله وايضا كل ما ثبت الخ يعني عند الكرخي رحمه الله تعالى حيث قال بعدم تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس لم يخالف قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما لان ما ثبت فيه اتفاقهما مستثنى من ذلك والمراد بالحديث وجوب الاقتداء فيما اتفقا عليه .

٩) قوله واما التابعي الخ في التحقيق ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر درجة ائمة الفتوى لايصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم فهو كالصحابي كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة وعن ابي حنيفة رحمه الله تعالى روايتان انه قال لا اقلدهم وهو الظاهر من المذهب وانه قال انا اقلدهم وهو منقول عنه في النوادر .

بَابُ[1] البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما[2] بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني[3] بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء[4] والشرط والصفة والغاية[5] والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني[6] اكدبما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير[7] لانه دونه فلايغيره .

قوله باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ماحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف رحمه الله وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام رحمه الله اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولايخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداً وان اريد اظهار ماهو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداً مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان المدة فكيف جعلنا بيانا لمعنى الكلام لا اللازم له قلنا النسخ بيان لنهاية ابقاء الحكم لا الشيء هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لايتم الكلام بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يفهم من اطلاق الحكم التأبيد .

فلايجوز

١) باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة اى جميع اقسام الكتاب والسنة من الظاهر والنص والمفسر واقسام الخفى يلحقها البيان واما المحكم فلا يلحقه البيان كذا في التحقيق وذلك لان المحكم معناه معلوم فلا يلحقه بيان التفسير وليس محتملا للتأويل او التخصيص فلايلحقه بيان التقرير وهو ما يقطع الاحتمال الضعيفة ولا بيان التغيير وهو ما يقطع احتمال القوى اذ لابد فيهما من ابقاء الاحتمال الضعيف ولايتصور ذلك عند عدم الاحتمال وليس محتملا النسخ فلايلحقه بيان التبديل وبيان الضرورة وهو ترجيح احد الاحتمالين الثابت ضرورة من تصريح به كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقى للاب فهذا راجع الى بيان التقرير واقسام البيان منحصر في الخمسة المذكورة فانتفاء مايوجب انتفاء البيان راسا.

٢) قوله وهو اما بالمنطوق او البيان بالمنطوق اذ يكون مابه البيان لفظه ولايلزم ان يكون اللفظ دالا على المراد مطابقة او تضمنا والا والناسخ يدل على بيان المدة التزاما فلايكون بيانا بالمنطوق هف .

٣) قوله الثاني بيان تبديل حصر بيان اللازم بالمنطوق في بيان التبديل وقد حصروا بيان التبديل في النسخ وليس النسخ الا بيان مدة الحكم المنسوخ فبيان اللازم بالمنطوق ليس الا بيان المدة المذكورة لكن قوله كالمدة اشار بانه قد يكون بيان تغيير المدة ايضا هف .

٤) قوله كالاستثناء والشرط جعل الامام فخر الاسلام كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير والنسخ بيان تبديل واما شمس الائمة فجعل الشرط بيان تبديل متابعا القاضي الامام ابي زيد ولم يجعل النسخ من اقسام البيان.

٥) قوله والغاية فان قيل ان الغاية قد يكون في الزمان وقد يكون في المكان فالقسم الاول مثل النسخ بيان لانتهاء مدة الحكم فينبغي ان يكون ذلك ايضا بيان تبديل لا بيان تغيير فلاقد اعتبر في بيان التبديل ان يكون بيانا المدة التزاما لا مطابقة والغاية بيان لها مطابقة والظاهر ان الحصر في الامور الاربعة غير مقصود لان التخصيص بالكلام المستقل ايضا بيان تغيير ولذلك لايجوز متراخيا عندنا بل لابد ان يكون موصولا وليس التخصيص المذكور شيئا من الاربعة المذكورة لعدم استقلالها وايضا كون الصفة او الغاية تغييرا باعتبار ابطال الاطلاق في الصدر فذكر المفعول ايضا يبطل الاطلاق كما اذا قيل لايضرب ثم قيل زيدا او قيل اضرب ثم قيل زيدا فهذا ايضا ينبغي ان يكون بيان تغيير واعلم ان ابطال الاطلاق بالصفة مثلا وجهان ان ينتفى الحكم بانتفاء الصفة وان يكون صورة انتفاء الصفة مسكوتا عنها لا يثبت فيها لا وجود الحكم ولا عدمه فالاول عند القائلين بمفهوم المخالفة والثاني عندنا .

٦) قوله الثاني بيان تغيير والصواب ان يقال فالثاني بالفاء ويكون الجزاء جملة اسمية.

٧) قوله دون التغيير اى لايجوز بيان التغيير بخبر الواحد هذا التخصيص اشعار بان بيان التغيير يجوز بالخبر المشهور يؤيده ما قال المصنف في النسخ لاينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لكن الدليل في الخبر الواحد جار في المشهور وهو قوله لانه دونه فان الكتاب يوجب علم اليقين والمشهور يوجب علم الطمانينة والثاني دون الاول حتى يكفر جاحده بخلاف الاول .

فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد عندنا على ما سبق[1] ولايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا[2] لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه[3] .

قوله فلا يجوز التخصيص اى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشئ لا يكون الا بما يساويه اويكون فوقه وهذا مبنى على ان العام قطعي فيما تناوله والانقف يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع فى الدلالة لانه رفع الدلالة فى بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية * وقد استدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذى خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به ومارُوى من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنع كان فى غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اى بيننا وبين الشافعي رحمه الله والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لايجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لايفهم منه شئ ما اصلا * واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اى فاذا قرأناه بلسان جبرائيل عليك فاتبع قرآنه وتكرر فيه حتى يترسخ فى ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوى هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع .

[1] قوله على ماسبق من ان العام عندنا قطعي مساو الخاص فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما .

[2] قوله ومتراخيا اتفاقا هذا يخالف ماذكر فى التحقيق ان فى جواز تأخير بيان التفسير خلاف الجبائي وابنه ابى هاشم وعبدالجبار ومتابعيهم والحنابلة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابى اسحاق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل والتكليف به فلو جاز تأخير البيان ادى الى تكليف ما ليس فى الوسع والجواب ان القدرة انما يجب فى زمان وجوب العمل لا فى زمان الخطاب فلو كان زمان العمل هو زمان الخطاب يلزم من تأخير البيان تكليف ما ليس فى الوسع فى زمان العمل ولكنه ليس كذلك .

[3] قوله لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه ثم للتعقيب مع التراخي فيلزم تراخي البيان .

وبيان التغيير[1] لايصح متراخيا الاعند ابن عباس[2] رضى الله عنه لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احديهما من حلف على يمين ورأى غيرها[3] خيرامنها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير والاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا ان النبى عليه السلام اوجب الكفارة ولوجاز بيان التغيير متراخيا لماوجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولاتجب الكفارة وطريقه انه لماجاء فى كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لايلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخير فيصير المجموع كلاما واحدا كماذكر فى الشرط اى فى فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره .

قوله وبيان التغيير ان كان بمستقل فسيأتى حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لايعد فى العرف منفصلا حتى لايضر قطعه بتنفس اوسعال اونحوها وعند ابن عباس رضى الله عنه يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لوصح الانفصال لما اوجب النبى عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن اويكفر فاوجب احدهما لابعينه اذلاحنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام المصنف رحمه الله لاعلى انه لوجاز التراخى لماوجبت الكفارة اصلا لامعينا ولامخيرا ● فان قيل فقدروى بان النبى عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف فى كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحى بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الاان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله اجيبكم غدا بايام ● فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ماذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة ● وعن الثانى ان قوله عليه السلام ان شاء الله لايلزم ان يعود الى قوله اجيبكم غدا بل معناه افعل ذلك اى اعلق كل ما اقول له انى فاعله غدا بمشية الله تعالى ان شاء الله كمايقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضى الله عنه على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولوبعد شهر على ماذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شئ ونفيه فى زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لماوقع فى كلام الله تعالى نحمله على وجه لايلزم منه ذلك التناقض وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط اوالصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لوثبت ثبت بدليله ولوانتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ماسبق فى فصل مفهوم المخالفة ● فان قلت فمامعنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم ذكر المغير فبعد ذكره تغير المراد الذى كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولايخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولايخفى ان هذا انما يصح فى بعض صور الشرط لاغير .

١) قوله وبيان التغيير فى التحقيق ان هذا البيان لايصح الاموصولا باجماع الفقهاء .
٢) قوله الاعند ابن عباس فهو جوز الاستثناء منفصلا عن صدر الكلام وان طال الزمان وروى انه قدر زمان التأخير بسنة فان استثنى بعدها بطل لان النبى عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة انشاء الله تعالى وعن ابى العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم من مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل .
٣) قوله ورأى غيرها لفظ الحديث فى التحقيق فرأى غيرها بالفاء ثم الرواية الاولى يدل على خلاف مذهبنا من عدم جواز التكفير قبل الحنث خلافا للشافعى رحمه الله تعالى ولذلك اختصر صاحب التحقيق على الرواية الثانية ثم قيل على الرواية الاولى فليكن معنى الحديث ايجاب الكفارة بشرط انتفاء مدة جواز تأخير الاستثناء على خلاف الاقوال فذلك انما يوجب عدم جواز التأخير عن المدة المذكورة لاعدم جوازه من زمان الحلف الى هذه المدة وقيل على الرواية الثانية ان القائل بجواز تأخير الاستثناء انما جوزه بشرط عدم الحنث وعدم جوازه مع الحنث بدليل وجوب الكفارة لاينافى ذلك فالحديث لا يكون ردا على المخالف واستدل فى التحقيق بان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شئ من هذه العقود وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب .

واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي رحمه الله يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا أي المتراخي لا يكون تخصيصا[1] بل يكون نسخا له قصة البقرة[2] اى قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة تعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عليه السلام[3] فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى[4] انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم أأنت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام لا بل هم عبدوا الشياطين التى امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزيرا وعيسى والملائكة خصتا متراخيا[5] اى خص الاتيان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله بقوله انه ليس من اهلك وبقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اى بقرة شاؤا ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له ولو سلم تناوله لكن استثنى بقوله تعالى الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع .

قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ٭ ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شئ وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بانهم لم يأمروا ثانيا بمتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة ٭ والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين ٭ واعترض بانه تؤدى الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اى ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك.

---

١) قوله لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا والفرق ان التخصيص يوجب صحة التخصيص ثانيا بخبر الواحد والقياس واما النسخ فيوجب عدم صحة ذلك لان العام المخصوص البعض دليل ظنى في حق الباقى واما العام المنسوخ البعض فهو دليل قطعى لا شبهة فيه .

٢) قوله قصة البقرة قال الله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله تعالى يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وجه الاستدلال انه تعالى خصص البقرة بالصفراء بعد ما ذكرت مطلقة وبعد ثلاثة اسولة وبعد جوابين فيكون في غاية التراخى قيل عليه ان التخصيص فرع العموم ولا عموم هناك لان قوله تعالى ان تذبحوا بقرة نكرة ليست في موضع النفى ولا في موضع الشرط ولا موصوفة فيكون خاصا حيث قال المصنف والنكرة في غير هذه المواضع خاصة ولو سلم فليكن من باب نسخ العموم دون التخصيص وقد وجد شرط النسخ وهو التمكن في الاعتقاد والبقرة الصفراء في المذهب البقرة الفروس کرده الفارض كاوپير البكر كاوجوان العوان كاوكتة جوانو ديرالفاقع سخت زرد .

٣) قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها الآية والصواب ان يقال في قوله تعالى قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول لان المذكور بعده قوله تعالى انه ليس من اهلك انما هو ذلك فهو في سورة هود لا قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول منهم وهو في سورة المؤمنون ورد عليه ان التخصيص قد وقع بقوله الا من سبق عليه القول وهو غير متراخ واما قوله انه ليس من اهلك بيان التخصيص بيان تغيير وذلك يجوز ان يكون متراخيا والمعنى فادخل في الفلك من كل صنف فيه الزوجان الذكر والانثى ذكرا وانثى .

٤) قوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون الآية قال الله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها وكل فيها خالدون لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون ان الذين سبقت الآية فقد توسط بين الآية وما تخصيصها البيان وبعض انه والمجموع خمس جمل في المذهب الحصب هيزم وبالفاء ايضا وبالطاء ايضا الزفير ناله .

٥) قوله خصتا متراخيا قيل لم يجوز ان يكون قوله تعالى ان الذين سبقت الآية متصلا بما خصصه في وقت النزول ثم بعد الترتيب الناسخين صار منفصلا .

تحقيقه ان الاهل لايخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لايتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو قوله تعالى الامن سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى انه ليس من اهلك لايكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثانى اى الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى الامن سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لابالتخصيص المتراخى بقوله انه ليس من اهلك اى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ماوعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله تعالى وماتعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة[1] لان ما لغير العقلاء[2] وانما اورده[3] تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لايصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا[4] فى التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعى فى الكل فيكون التخصيص تغيير موجبه اقول لافرق عند الشافعى رحمه الله بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لابد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخى وعندنا كلاهما تغيير وهو لايجوز الا موصولا .

قوله لان ما لغير العقلاء فذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبى عليه السلام من تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب جانب الكثرة ه ولايخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز ولذا روى ان النبى عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اماعلمت ان ما لما لايعقل ففى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لالتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبنى على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعى رحمه الله ثم رد ذلك بانه لافرق عند الشافعى رحمه الله بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء فى ان كل منهما بيان تفسير وانما افترقا فى جواز التراخى بناء على الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب الشافعى رحمه الله على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد فى الاستثناء مجموع الافراد لكن لايتعلق الحكم الابعد اخراج البعض سائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض .

فصل

---

١) قوله حقيقه يعنى يتناول مجازا على اعتبار التغليب لكن اللفظ متبادر فى المعنى الحقيقى .

٢) قوله لان ما لغير العقلاء هذا يخالف ماذكر اهل اللغة ان ما يعم العقلاء وغيرهم قوله تعالى لله ما فى السموات وما فى الارض ومن مختصة بذوى العقول .

٣) قوله وانما اورده جواب سؤال مقدر وهو ان الآية اذا لم يتناول عيسى عليه السلام فما الوجه فى ايراد ابن الزبعرى ما اورد بقوله انت قلت له فالجواب ان الايراد تعنت باعتبار احتمال المجاز بان يكون المراد وما تعبدون خصوص من العقلاء نحو عيسى عليه السلام وعزير والملائكة او احتمال التغليب بان يكون المراد ما يعم العقلاء وغيرهم بتغليب غير العقلاء لكثرته لا لاعتبار المعنى الحقيقى فى التوسع روى انه النبى عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اماعلمت ان ما لما لايعقل فحينئذ قوله وما تعبدون لا يتناول المذكورين لقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان اللفظ مخصوص بالعقلاء فليس ذلك من باب التخصيص .

٤) قوله وانما اختلفوا فى التخصيص فالتحقيق انه لايجوز التخصيص بدليل متأخر عند الشيخ ابى الحسن الكرخى وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى واما عند بعض اصحابنا اكثر اصحاب الشافعى والاشعرية وعامة المعتزلة فيجوز تخصيصه متراخيا فالتحقيق انه قال علمائنا بناء على اشتراط الاتصال فى التخصيص انه اذا اوصى بخاتمه للانسان وبالفص منه لآخر كان ذلك تخصيصا للايصاء الاول المتناول للحلقة والفص بالحلقة حتى يكون الفص للآخر وان فصل الايصاء الثانى يكون الفص بينهما لان الثانى لما لم يكن مخصصا للاول يقع بينهما معارضة فى الفص فيثبت المساواة بينهما فى استحقاق الفص .

فصـــل فى الاستثناء وهومشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضى فى الصوب الذى هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلامنهما بمايجب تعريفه به لكنى لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقى هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسمامنه لكن اوردته فى ذنابة الاستثناء الحقيقى وهو المنع عن دخول بعض ماتناوله صدر الكلام فى حكمه اى فى حكم صدر الكلام وفى متعلق بالدخول وقوله بعض ماتناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به هو اجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع فى كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لايكون الابعدا لدخول والمستثنى غير داخل فى حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل فى صدر الكلام من حيث التناول اى من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج مالولا لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل فى الحدود فالتعريف الذى ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض

قوله فصـــل فى الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية فى القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز فى المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف فى عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف رحمه الله عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه اذا اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحد وعنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل فى التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول قوله قالوا تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر فى المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال فى التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقى .

---

١) فصـــل فى الاستثناء وهو مشتق من الثنى فى تاج المصادر الثنى دوتا كردن دوا كردانيدن والمعنى المصطلح يناسب كلامنهما قيل ان الاستثناء قول ذو صيغ محصورة دالة على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وفيه احتراز عن التخصيص بالدليل العقل حيث لا يكون قولا وعن التخصيص بالقول اذ ليس له صيغ محصورة وقيل انه لفظ لايستقل بنفسه متصل بجملة بالا واحدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به قالوا له ثلاث شروط الاول الاتصال والثانى دخول المستثنى فى الكلام الاول والا يكون منقطعا وهو ليس باستثناء حقيقة والثالث ان لا يكون مستغرقا والا فلا يوجد معنى الاستثناء وهو التكلم بالباقى بعد الثنيا ثم المشهور ان الاستثناء ليس حقيقة فى المنقطع وفى تعريف المصنف ظاهر واما على التعريفين المذكورين فيما سبق كما فى التحقيق ولان الدلالة على عدم الارادة انما يستقيم فيما يصلح الارادة وصلاحية الارادة بالقول الاول لايوجد فى المنقطع واما على هذا التعريف المتعارف وهو انه اخراج الشىء من متعدد بالا واخواتها لان الاخراج فرع الدخول وهو لايتصور فى المنقطع فالقول بكون المنقطع استثناء حقيقة خلاف هذه التعريفات وما قيل ان صيغ الاستثناء وهى الا وخلا وعدا وماخلا وماعدا وليس ولا يكون وغير وسوى وسواء مجاز فى المنقطع لا يستقيم فى ليس ولا يكون وخلا وعدا وما خلا وما عدا .

٢) قوله فى الصوب فى الصراح صوب فرود آمدن باران فى تاج المصادر الصيقى الصوب فرو آمدن نشيب آمدن فهو فى الاصل بمعنى النزول لكن يستعمل فى الجانب الذى يقصد اليه وينزل فيه كما يقال يجر السلطان يجر الخميس الى صوب العراق .

٣) قوله بطريق المجاز والعلاقة ان كلامنهما بالا واخواتها والحكم فى آخر الكلام على خلافه فى اول الكلام .

٤) قوله فى ذنابة بكسر الذال المعجمة طريق مرور الماء فى مكان المنخفض كذا فى المهذب فهو فى آخر ما يسيل فيه الماء والمراد آخر مباحث الاستثناء وفيه تشبيه لهذا العلم بالماء .

٥) قوله عن سائر التخصيصات كالتخصيص بالعقل اوالكلام المستقل او بمتعلقات الفعل من مفاعيل الخمسة والحال والتميز والجار والمجرور والشرط والصفة .

٦) قوله لان من قال انه هذا الدليل لا يثبت المدعى وهو الايجاب الكلى بل انما يثبت الايجاب الجزئى فالتعريفان اللذان نقلهما عن التحقيق لايظهر انه اجود منهما .

٧) قوله لان الاخراج قد يقال ان فى الحكم شيئا من النسبة الحكمية التى يوجد فى مواضع الشكوك والاوهام وقوع النسبة اولا وقوعها وهو لايوجد الامع الظن او اليقين فالمستثنى لو فرض انه داخل فى النسبة المذكورة وبالاستثناء يخرج عن هذه النسبة لايلزم التناقض بين صدر الكلام والاستثناء اذ لابد فى التناقض من ملاحظة الوقوع او اللاوقوع فى الصدر الكلام قبل الاستثناء ولم تلاحظ ههنا الا مجرد النسبة الا ترى انه اذا قيل هل زيد قائم ثم قيل زيد ليس بقائم لا تناقض فكذا الامر ههنا الحاصل انا نختار ان الاخراج بعد الحكم بمعنى النسبة ولا تناقض او نختار انه قبل الحكم بمعنى الوقوع او اللاوقوع ولايلزم الاخراج قبل الدخول لان الدخول قد تحقق بالنسبة الى النسبة الحكمية .

بخلاف النسخ[1] فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله[2] ففي قوله له على عشرة الا ثلثة

لا يقع اما ان يطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما[3] قال ليس له على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف[4] التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى آخره هو ما قال مشائخنا ان الاستثناء عند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم[5] ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص[6] لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة .

قوله واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد على عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة. الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة قوله مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي رحمه الله نعم حتى يكون معنى الا ثلاثة انها ليست على وعند ابي حنيفة رحمه الله لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا قوله وهذا المذهب ذكر بعض المشائخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رحمه الله بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد بحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز .

اوالحلق

١) قوله بخلاف النسخ يعني انه وان كان بيانا لازم معنى الكلام وهو المدة لكنه ليس بيانا لمعنى الكلام يرد ان النسخ اذا كان نسخ العموم فهو بيان ان المراد هو البعض في حق الوقت المتأخر الذي بعد ورود الناسخ والجواب ان المراد الفرق بين الاستثناء والنسخ بالايجاب الكلي في الاستثناء ورفع الايجاب الكلي في النسخ فالايجاب الجزئي لا ينافي ذلك .

٢) قوله واختلفوا في كيفية ذكر في التحقيق بان الاختلاف بان عمل الاستثناء عندنا ان ينعدم الحكم في المستثنى بعدم الدليل الموجب لان التكلم بالمستثنى في الصدر وان كان واقعا في الصورة لكن الاستثناء جعله مسكوتا عنه فالتكلم به في الصدر غير واقع في الحقيقة فيكون تكلما بالباقي بعد الاستثناء واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فعمله ان يمتنع الحكم في المستثنى بوجود المعارض كامتناع حكم العام فيما خص منه بوجود المعارض وهو دليل الخصوص فالتكلم بالمستثنى في الصدر وهو دليل موجب للحكم فيه واقع عنده لكن الاستثناء وهو دليل نافٍ بحكم الصدر في المستثنى يكون معارضا له فاعتبار ان اطلاق العشرة على السبعة في قوله له على عشرة الا ثلاثة غير لازم على مذهبه فيجوز ان يكون العشرة في معناه الحقيقي لكن اخرج الثلاثة منها قبل الحكم .

٣) قوله فهو كما قال انه ليس تفريعا على ما قبله فان كون الاستثناء بيانا لارادة ما سوى المستثنى من المستثنى منه لا يوجب سكوته فيما لحكم في المستثنى اذ لو فرض ان المستثنى مسكوت عنه لجاز البيانية المذكورة بل هو لبيان ان نفي الحكم من المستثنى معتبر في هذا المذهب .

٤) قوله بخلاف التخصيص اذا قال جاء في القوم وزيد منهم لم يجيء كان التخصيص دالا على نفي الحكم في المخصوص فيثبت حكما مخالفا بصدر الكلام واما اذا قيل وزيد منهم غير معلوم المجيء ولا دلالة على النفي فلا يثبت الحكم المخالف للصدر ويمكن الجواب بان الفرق بالسلب الكلي في الاستثناء وايجاب الجزئي في التخصيص .

٥) قوله لانهم ذكروا اي مشائخنا ذكروا في الجواب عن قول الشافعي رحمه الله تعالى وفي رد مذهبه .

٦) قوله بخلاف دليل الخصوص يعني ان الاستثناء لو كان عملا بطريق المعارضة يؤدي ذلك الى امر باطل وهو اطلاق المستثنى منه كالالف على الباقي بعد المستثنى كتسعمائة بخلاف دليل الخصوص اذا كان بطريق المعارضة حيث لا يؤدي ذلك الى الباطل فان ما يؤدي هو اليه اطلاق العام على الباقي بعد الخصوص وذلك غير باطل .

اواطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الاثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل للتمذاهب فعلى هذين اى على المذهبين الاخيرين يكون اى الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اى المستثنى ففي قوله له على عشرة الاثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الاثلثة موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اى يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد لا جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الاثلثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني آكد من هذا اى المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اى على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اى يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم اوالوصف فلا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون اشارة لا منطوقا

قوله او قبله عطف على قوله بعد الحكم اى اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة .

---

١) قوله او اطلق عشرة الاثلثة على السبعة فيكون لفظ العشرة حينئذ بمنزلة الزاى من زيد لايقصد به معنى اصلا ويلزم على هذا جعل اللفظ الموضوع مهملا .

٢) قوله اى المستثنى كلام صاحب التحقيق حيث قال فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء فلا اختصاص لذلك بالمذهبين الاخرين فعلى المذهب الاول ايضا تكلم بالباقي بعد المستثنى لكنه ليس تكلما بالباقي بعد الاستثناء بل تكلم بالباقي قبل الاستثناء .

٣) قوله كالتخصيص بالعلم والاولى ان يقال كالتخصيص باسم الشئ لان قولنا له على سبعة لم يذكر فيه العلم بل السبعة اسم الجنس يتناول كل سبعة كانت ثم افادة اسم الشئ عدما كان اواسم جنس يتخصص انما هو قول ابي بكر الدقاق وابو حامد المروزى من الشافعية وقول بعض الحنابلة والاشعرية واما التخصيص بالوصف فهو قول الشافعي رحمه الله تعالى .

٤) قوله فيكون الاستثناء يعني ان الاستثناء عند من قال بدلالته على ان الحكم المستثنى مخالف الصدر مثل التخصيص بالعلم عند القائل به فلا يلزم قولنا بما ثم الفرق بين العددي وغيره بجعل الاول مثل التخصيص بالعلم وجعل الثاني مثل التخصيص بالوصف غير لازم فان قولنا على عشرة الاثلثة كما هو في معنى قولنا له على سبعة كذلك في معنى قولنا له على من العشرة غير الثلثة وقولنا جاءني القوم الا زيد كما هو في معنى قولنا جاءني من القوم غير زيد كذلك في معنى قولنا جاءني من القوم عمرو وبكر وخالد الى آخر اسماء القوم سوى زيد .

٥) قوله فلا فرق على هذا المذهب قيل لو اريد بعدم الفرق انه يستعمل كل منهما مقام الآخر مطلقا فهذا غير مخصوص بهذا المذهب ولو اريد به انه يستعمل الا صفة فيما يستعمل غير صفة فهذا منقوض بمثل جاءني رجل غير زيد حيث ههنا لا يحمل الا زيد على الصفة لانتفاء الشرط وهو ان يكون الا تابعة لجمع منكور غير محصور ولو اريد انه يستعمل غير صفة فيما يستعمل الا فهذا منقوض بنحو جاءني القوم الا زيد حيث لا يجوز غير زيد صفة ولو اريد انه يستعمل غير صفة يستعمل الا صفة فهذا غير مخصوص بهذا المذهب ايضا .

٦) قوله لان ذكر المجموع انه يريد ان الاسناد الى الثاني قدر مشترك بين الثاني والثالث غير انه في الثالث ليس بعد الاخراج وفي الثاني يكون بعد الاخراج فالاسناد الى الثاني وهو التخصيص بالعلم اوالوصف يدل على الموضعين على ان حكم المستثنى مخالف لحكم المستثنى منه والاخراج يدل في الثاني على ذلك دون الثالث لانعدامه فيه فالدلالة في الثاني مرتين وفي الثالث مرة واحدة فيكون الثاني اوكد من الثالث .

٧) قوله يكون آكد اشارة اى بطريق وليس المراد بالاشارة ههنا المعنى المصطلح وهو المقابل للعبارة والاقتضاء والدلالة لان المدلول ههنا ليس نفس الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه .

(١) حجته اى حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شائع كالتخصيص

فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم (٢) اى اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله

ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شائع على انه من النفى اثبات وبالعكس

وايضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما

قوله حجته قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كمالها او سبعة إذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثانى وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انمايتعلق بعد اخراج البعض اذالكلام يتم بآخره فلافساد وقد اوردفخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعى رحمه الله فى ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى فى حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اى القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف التكلم مع عدم حكمه اى الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذى خص منه البعض يمتنع حكمه فى القدر المخصوص فهمنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام فى نفسه الاانه يمتنع الحكم فى القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء ۰ وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى وهذا صريح فى ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا فى حكم المسكوت عنه ۰ وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود البارى تعالى ووحدته فلولم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفى الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فيثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفى اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انما تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفى والآخر اثبات بل حكم واحد فقط ۰ اما المذهب الثانى فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الاعلى الباقى ۰ واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقى ولا حكم الا عليه هذا ولكن لايخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفى المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول ۰

١) قوله حجته اه يريد ان فى المذهب الاول وجود التكلم مع عدم الحكم فى البعض وهذا شائع غير مستحيل واما المذهب الثالث فاعدام التكلم الموجود وهو مستحيل فقيل لا فرق بين المذهبين فى القول لوجود التكلم بلفظ المستثنى منه مع عدم الحكم فى المستثنى وفى عدم اعدام نفس ذلك التكلم وانما الفرق بان جعل فى الاول لفظ المستثنى منه مجازا فى بعض الافراد والاستثناء بيانا لذلك ولم يعتبر ذلك الطريق فى الثالث بل اريد الباقى بعد المستثنى لمجموع لفظ عشرة الا ثلثة فلو اريد اعدام نفس التكلم فلم يوجد فى شئ من المذهبين ولو اريد اعدام حكمه وهو حكم فى المستثنى فذلك قدر مشترك ايضا ولو اريد عدم ارادة معنى اصلا من لفظ المستثنى منه على انه صار جزء من لفظ مركب موضوع لمعنى مفرد فلا استحالة فى ذلك كبعلبك وعبد الله وسائر الاعلام المركبة ۰

٢) قوله واجماعهم لايخفى ان المذهب الاول ثلثة اجزاء ان العشرة مستعمل فى السبعة وان الاثنة بيان لذلك وان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه وهذا الدليل انما يدل على الجزء الثالث فقط ۰

فان

فان قيل لوكان المراد البعض يلزم استثناء[1] النصف من النصف فى اشتريت الجارية الا النصف او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفى المذهب الاول والاثبات المذهب الثانى وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا اوردته على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه انه لوكان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا

حكاية ما اورده ابن الحاجب .

قوله فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهى قوله انكان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم لوكان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اى ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه • وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم بحسب الوضع للقطع بانه لايصح استثناء بعض الافراد الحقيقى عن اللفظ المستعمل فى معناه المجازى اذا كان استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع فى آذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف رحمه الله من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع • واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضى ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضى ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ماذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازى وبضميرها معناها الحقيقى على عكس ما هو المشهور فى صنعة الاستخدام.

---

١) قوله يلزم استثناء الخ وذلك لان المراد بالمستثنى اما نصف الكل وهو الموضوع له او نصف المراد بلفظ المستثنى منه فعلى الاول يلزم استثناء النصف من النصف وهو باطل لان النصفين ان اتحدا فاستثناء الشيء عن نفسه باطل وان تغايرا فاستثناء الشيء عما لا يدخل فيه ذلك الشيء وهو ايضا باطل وعلى الثانى يلزم التسلسل لان المستثنى اذا كان بعضا من المراد وربع المراد وهلم جرا وهو النصف كان ربعا من الكل لان المراد هو الباقى بعد المستثنى والباقى بعد المستثنى فى النصف هو الربع فيكون الربع المستثنى بعضا من الربع المراد فحينئذ يكون المراد بلفظ المستثنى هو الباقى بعد المستثنى من الربع وهو الاقل من الربع فالمستثنى يكون بعضا من ذلك الاقل فالمراد هو الباقى بعد المستثنى من ذلك الاقل وهو اقل من ذلك الاقل هلم جرا فيتسلسل المستثنيات كربع الكل ثم الاقل والمرادات وجزئية المستثنى من المراد ويلزم خلاف المفروض وهو ان المراد النصف مثلا فانه يلزم ان يكون اقل من النصف بمراتب لا يتناهى .

٢) قوله فعلم ان المراد الخ لان المفروض ان المراد هو ما بقى بعد الاستثناء وما بقى بعد الاستثناء من النصف والمستثنى هو نصف النصف الذى هو الربع دون النصف يرد عليه ان المفروض ان المراد ما بقى بعد المستثنى من الموضوع له بعد الربع ثلثة ارباع لا الربع ولا يخفى انه يلزم التسلسل على هذا الملاحظة ايضا او المفروض ان المستثنى نصف المراد فيكون ثلثة اثمان فالمراد حينئذ يكون خمسة اثمان الكل فالمستثنى يكون ثمنين ونصف ثمن فالمراد خمسة اثمان ونصف ثمن فالمستثنى اذا ثمنان وثلثة ارباع ثمن هلم جرا .

والجواب الذى خطر ببالى هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد اى الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اى عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شائع لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفى وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدور وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفى جواب عن قوله واجماع اهل اللغة وقوله لم يحكم عليه اى على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات .

قوله والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح فى بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص فى مدلوله بمنزلة العام لا يستعمل فى غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجرى فى الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت اى الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ✽ ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفى المذهب الاول ولا بد فى جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس مجاز لوجوه : الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا اى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثانى ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقى بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفى بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله ✽ الثانى ان القول بكون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه ✽ الثالث ان القول بكونه من النفى اثباتا وبالعكس لا يصح فى كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سيأتى ✽ واعلم ان كلام المصنف مبنى على ان القول بكون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفى ولا بالاثبات ✽ وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثانى كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت.

ووجه

العشرة مجاز فى السبعة بكون الاستثناء من الكل فلا يلزم استثناء النصف اذا اريد نصف الجارية وبعد اعتبار ذلك لا يكون استثناء بل بيان المراد فلا يستقيم حينئذ فرض ان المستثنى نصف المراد .

٢) قوله والجواب اه لما كان حاصل الدليل الاول ان مذهبنا خال من المحذور فلا يلزم علينا محال او خلاف الاصل بخلاف مذهبكم فانه يلزم عليكم انعدام التكلم الموجود وهو محذور والجواب بالمنع اى لا نسلم عدم المحذور فى المذهب الاول لان عدم الحكم فى البعض انما لا يكون محذورا فيما كان المستثنى منه غير اسم عدد واما اذا كان اسم عدد فهو محذور اما بان يكون محالا او خلاف الاصل .

٣) قوله فيصح كل صلوة بطهور اى امكن اللازم باطل لان كل صلوة ملتبسة بالطهور اذا كانت بدون سائر الشرائط يكون غير صحيحة ويمكن ان يجاب عن ذلك بان الحكم فى الصدر ليس هو الصحة بل انما هو الامكان فحينئذ يكون اللازم على تقدير كون الاستثناء اثباتا بعد النفى قولنا كل صلوة بطهور يمكن ان يصح بان يوجد سائر الشرائط ولا بطلان فى ذلك او يقال تقدر قيدا فى الصدر اى لا صلوة بعد وجود سائر الشرائط الا بطهور فيكون اللازم قولنا كل الصلوة بطهور بعد وجود سائر الشرائط يصح وهذا غير باطل .

٤) قوله لعموم النكرة الموصوفة قيل ان النكرة الموصوفة انما يعم اذا كانت مذكورة وههنا غير مذكورة بل هى مفهومة وايضا القول بالاثبات بعد النفى امر ضرورى لتحقق الفرق والاخراج فيتقدر بقدر الضرورة واعتبار العموم زائد على قدرها فلا عبرة بها .

٥) قوله متعلق بكل فرد فالمستثنى منه جميع احوال كل فرد وهو الكون بالطهور والكون بغير الطهور والمستثنى بعض احوال كل فرد وهو الكون بالطهور .

٦) قوله لانا لما ابطلنا اه يعنى ان ههنا ثلثة احوال كون المستثنى مخالفا للمستثنى منه مع ارادة البعض من لفظ المستثنى منه وكونه مسكوتا عنه مع عدم ارادة البعض فاما مع عدم ارادة الكل واخراج البعض قبل الحكم واما مع ارادة الباقى بعد المستثنى من مجموع الفاظ مستثنى منه والاستثناء والمستثنى واما القول بكون المستثنى مخالفا لما قبله فى النفى والاثبات مع ارادة الكل من لفظ المستثنى منه فقول رابع غير الثلثة المذكورة ولم يقل به فيكون مخالفا للاجماع فاذا ثبت بطلان واحد من الثلثة يلزم القول باحد الامرين فيلزم هناك القول بالثانى او الثالث والمستثنى فى كل منهما مسكوت عنه لم يحكم عليه بنفى او اثبات فيلزم ذلك فعلى هذا التقرير لا يرد ان ابطال المذهب الاول باعتبار غير جزئه الآخر الذى هو المخالفة بين المستثنى منه والمستثنى فى النفى والاثبات لا يوجب ابطال هذا الجزء فليكن الواقع هو القول الرابع المذكور .

ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله عليه السلام لاصلوٰة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لاصلوٰة بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لان تقديره لاصلوٰة ثابتة الاصلوٰة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هى صلوٰة ملصقة بطهور ثابتة وصلوٰة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهى عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه فى فصل العام فصار كقوله كل صلوٰة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجودا لايجوز الصلوٰة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلى اى كل واحد واحد من افراد الصلوٰة غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والايلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفى اثباتا

قوله ووجه المجاز اى طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما فى قوله لاصلوٰة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوٰة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوٰة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفى اثبات وبالعكس قال فى التقويم ان قولهم هو من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بناص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب قوله وليس هو نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء فى مثل لاصلوٰة الا بطهور لايجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفى الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوٰة بطهور ثابتة اى صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوٰة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوٰة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوٰة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا فى غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لايدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لايحتاج الى شئ آخر غير مسلم فى شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة

۱) قوله اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه والاولى ان يقال اخص من قولنا لم يحكم عليه بحكم الصدر واما انتفاء حكم الصدر فتبادر فى الحكم عليه بالعكس.

يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة فى حال الا فى حال اقترانها بطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة فى حال اقترانها بالطهور .

مماقدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد فى ان من حلف لا كرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لاجالس الارجلا عالما فانما لايحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لوقال لاجالس الارجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لايشترطون فى العموم الاستغراق ۔ الثانى ان قوله لا صلوة سلب كلى بمعنى لاشىء من الصلوة بجائزة والسلب الكلى عند وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا فى حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا فى بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفى اثبات لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر ۔ فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذى هو المستثنى قد اخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثانى مبنى على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لاصلوة جائزة فى حال من الاحوال الا فى حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهو غير جائزة الا فى تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاءنى القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لاماشيين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفى فى صدر الكلام وبالعكس لامن جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لايدل عليه شبهة فضلا عن ان يكون حجة كيف والحكم الكلى فى صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض ۔ نعم لقائل ان يقول ان الموضوع فى صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها فى سياق النفى ففى جانب الاستثناء يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه فى الاثبات فيكون المعنى لاصلوة جائزة الا فى حال الاقتران بالطهور فان فيما ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شىء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلى ايجاب جزئى كما يقال ما جاءنى احد الا راكبا ۔

قلن

(١) قوله يلزم من قولنا الخ هذا محل نظر لان الاستثناء اذا لم يتعلق بالبعض كان معناه بعض صلوة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز فلا يلزم الا انما يلزم كون بعض صلوة بطهور غير جائز ولا فساد فيه لا كون بعض صلوة بلا طهور جائز اذا التوجيه المذكور فى التلويح ان الاستثناء اذا تعلق بالبعض يلزم ان لا يشترط الطهور فى البعض فهذا البعض يلزم ان يكون بلا طهور وهذا ايضا محل نظر لان تعلق الاستثناء بالبعض انما يوجب التبعيض فى الاخراج من حكم صدر الكلام لا التبعيض فى شرط بطهور فانه بمنزلة قيد فى الموضوع والاخراج بمنزلة محمول فى القضية حتى ان قوله الا بطهور بمنزلة قولنا صلوة بطهور خارجة من الحكم بعدم الجواز وارادة بعض افراد الموضوع دون البعض انما يقتضى التبعيض فى المحمول دون قيد الموضوع ۔

فان قيل قوله لاصلوة الا بطهور يشكل عليكم لاعلينا لانكم قد ذكرتم فى فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال لااجالس الارجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لاصلوة الابطهور عام فى زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما[2] ما ذكرتم انه يلزم ان يكون كل صلوة بطهور جائزة والثانى انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفى اثباتا وانتم لا تقولون به ولايشكل علينا لان النكرة الموصوفة لاتعم عندنا فان كان الاستثناء من النفى اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى فى كلتا الصورتين اى فى قوله لااجالس الا رجلا عالما وقوله لاصلوة الابطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفى اثباتا فى كليهما لكن فى قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل فى الحلف شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفى اثبات واما فى قوله لاصلوة الابطهور كل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لاانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفى اثبات وايضا يجيء فى باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية[3] المستثنى فيكون الصلوة[4] الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لاتجوز فلو كان[5] الاستثناء من النفى اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فتعم لعموم العلة .

قوله فان قيل حاصل السوال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم فى مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا فرع يكون الاستثناء من النفى اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لايستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هى بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقى مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم فى مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامى وهو انه سلم فى باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما فى قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظنى وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط اووجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر .

١) قوله يشكل عليكم اى يحقق بحث عليكم اى عندكم من القواعد ما يقتضى عدم صحته .

٢) قوله احدهما ما ذكرتم ههنا امران اعتبار الكلية واعتبار حكم الجواز فزعم الخصم ان الاول لازم من القول لعموم النكرة الموصوفة والثانى من القول باباحة مجالسة العلماء فى قوله لااجالس الارجلا عالما فهذا القول يدل فى زعمه على القول بان الاستثناء من النفى اثبات لزعم انه مبنى عليه فالفساد الاول مبنى على القولين والفساد الثانى مبنى على القول الثانى .

٣) قوله يدل على علية المستثنى كقوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو علة لعدم وجوب نصف المفروض .

٤) قوله فيكون الصلوة اسم الناسب المتفرع بما قبله ان يقول فيكون الاتصاف بالطهور علة بعدم الجواز ووجه ما ذكره ان الطهور اذا كان علة بعدم الحكم لعدم الجواز فخلو الطهور علة لاستناء العدم المذكور فيلزم الحكم المذكور فهذا من ترتيب الحكم المتفرع على امر متفرع على ذلك الاصل ثم لا يخفى ان هذا الكلام لامدخل له فى المقصود ومراده لوكان الاستثناء من النفى اثباتا يلزم كل صلوة بطهور صحيحة .

٥) قوله فلوكان الاستثناء له الخصم ان يقول هذا مبنى على ان الاستثناء دليل العلية والمذكور فى ركن القياس فى فصل العلة ان الفرق بالاستثناء ايماء بالعلية والايماء ليس فى الدلالة بدليل ان المصنف (رح) ذكر فى هذا الموضع ان الثابة والاستثناء لابد لان على العلية بعد اثبات الايماء بما لهما .

وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الاخطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لأن جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروى ولهذا تجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده وهذا اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء فى قوله الاخطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلأن معظم الكفار كانوا اشركوا وفى عقولهم وجود الاله ثابت مسيق لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثانى اى على المذهب الثانى وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى وانما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله ثم حكم على الباقى بالنفى يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والالما اخرج منه وضرورة على الاخير اى على المذهب الاخير وهو ان العشرة الاثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا فى عقولهم يلزم من نفى غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفى الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة فقط .

قوله وهذا اقوى دليل وللخصم ان يمنع كونه دليلا اذلا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل فى الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه فالاوجه ان يقال ان قوله الاخطأ مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له فى جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى ان لا يصير الدهرى النافى للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو المراد هذا الحكم اعنى كون الاستثناء من النفى اثباتا وثبوته بطريق الاشارة فى هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه فى مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثانى بان مبنى الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث .

وما

---

١) قوله وقوله تعالى له دليل آخر على ان الاستثناء ليس نفيا واثباتا فللخصم ان يقول قولنا ان يقتل وليس له ان يقتل نقيضان لا يجوز اجتماعهما ولا يجوز ارتفاعهما فالخطأ اما داخل فى الاول فيجوز ان يكون المعنى له ان يقتل خطأ واما داخل فى الثانى فلا وجه للاستثناء واما غير داخل فى النقيضين فيلزم ارتفاع النقيضين الآخران وهما ارتفاع النقيضان وعدم صحة الاستثناء فى كلام الله تعالى باطل فيلزم الاول وهو جواز ان يكون المعنى لان يقتل خطأ .

٢) قوله لان جهة الحرمة له قيل ههنا امران نفس الخطأ وهو امر خارج عن الاختيار فالحكم بحرمة تكليف ما لا يطاق وما يؤدى الى الخطأ من ترك الاحتياط وهو امر اختيارى فعدم الاول الثانى وحرمت لا ينافى الاذن بالاول والبحث .

٣) قوله على ترك التروى تفاعل من الروية اى ترك الاحتياط فى تاج المصادر البيهقى وفى حديث آخر تروانا الهلال اى تكلفنا النظر هل نراه ام لا وفى بعض النسخ على ترك التروى وجه الغلط اظهر اذ لا مناسبة بين المراد وهو الاحتياط وبين معناه الاصلى فى تاج المصادر الروى سيراب شدن .

٤) قوله على هذا المذهب اشارة الى نفى المذهب وانكار ان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس .

٥) قوله فلان معظم الكفار فيه توسل تام لان معظم الكفار ولو قيل مراد الخصم لقوله لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما ان التوحيد ما يدل على نفى غيره تعالى وثبوته صريحا من غير اعتبار الاشارة والضرورة وعلى تقدير ان لا يكون الاستثناء من النفى اثباتا ومن الاثبات نفيا لا يكون كلمة التوحيد توحيدا تاما بهذا المعنى قطعا فحينئذ يمنع بطلان اللازم وهو عدم كونها توحيدا تاما بهذا المعنى .

٦) قوله اشارة على الثانى اى اشارة ايضا بعد ثبوت ضرورة فوجوده تعالى ثابت على المذهبين الاخيرين ضرورة لما انه ثابت فى عقولهم وجود الاله واما الثبوت اشارة وهو بسبب اخراجه من النفى فهو على المذهب الثانى فقط .

٧) قوله لان وجود الاله اى مطلق الالهة مع قطع النظر عن خصوصه تعالى او خصوص غيره تعالى من المعبودات الباطلة وذلك مثل ما اذا علم بوجود واحد من زيد او عمرو لا على تعين فى البيت فاذا نفى وجود زيد منه يلزم وجود عمرو قطعا.

وما قيل عليه اى على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفى المذهب الاخير انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلثة اى المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب فى وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كلى اى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الباقى وضعا كليا لاوضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلى

قوله وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه: الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى (والمفرد لايقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه) الثانى انه خارج عن قانون لغة العرب اذلم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لايتحقق هذا المعنى فاشار المحقق رحمه الله الى منع الوجه الثانى ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة ٭ اما المنع فهو انا لانسلم انه لم يعهد فى لغة العرب مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك ٭ واما النقض فهو مثل ابى عبدالله علما مركب من ثلاث كلمات مع ان الاعراب فى وسطه بدليل قولنا جاء نى ابوعبدالله ورأيت ابا عبدالله ومررت بابى عبدالله ٭ واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس فى لغة العرب تركب الموضوع الشخصى من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقى لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدى كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقى كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها المعنى المبنى للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام الى زيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس فى اللغة تركب الموضوع النحوى من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذونطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذونطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس وصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعى كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب فى وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولايصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزأ من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ فى مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لاينافى الاخراج المجمع عليه لانه مايفيده اداة الاستثناء والمعانى الافرادية ليست مهجورة فى الموضوعات النوعية ٭ واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بماذكره فى الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجى بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمرى وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلااستنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا

١) قوله لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلثة قيل هذا منقوض بنحو عبد الرحمن وعبدالكريم وعبدالشمس وذى اليدين كل منها مركب من المضاف ، المضاف اليه واداة التعريف واجيب بان المراد مركب لابطريق الاضافة اومركب من ثلثة كل منها بثلثة احرف اوزائد على ذلك مثل عشرة الا ثلثة .

٢) قوله اعرب فى وسطه اى بدون الاضافة فلاينتقض بماذكر بل المراد ان معناه مطابق له قيل فحينئذ لايكون فرق بين المذهب الاخير وبين المذهبين الاولين لان مذهب الاخير ان معنى المجموع مطلق لمعنى السبعة والقائل بالاول او الثانى ايضا قائل بذلك ولوقيل الفرق ان فى المذهب الاول العشرة بمعنى سبعة والاثلثة بيان ذلك وهذا القول لم يكن فى المذهب الاخير وان فى المذهب الثانى العشرة فى معناها الاصلى لكن اخراج الثلثة قبل الحكم وهذا القول فى لم يكن الاخير قلنا لابد لصاحب المذهب الاخير من اثبات معنى المجموع ليكون هذا المعنى مطابقا لمعنى السبعة فى اثبات ذلك المعنى اما ان يقول بالاول او الثانى لان القول بكون العشرة فى معناها واخراج الثلثة بعد الحكم يكون تناقضا فيلزم عدم الفرق بين الاخير وبين واحد من الاولين .

٣) قوله اى وضع الخ هذا يدل على ان وضع الكلى انما فى لفظ المستثنى منه لافى المجموع وهذا ميل الى المذهب الاول .

٤) قوله واعلم ان الوضع الخ الوضع الجزئى وهو الوضع الشخصى ان يكون الموضوع ملحوظا فى لباس الجزئى كهذا اللفظ او ذلك او ذلك والوضع الكلى وهو الوضع النوعى ان يكون ملحوظا فى صورة امر كلى كما يقال كل ما كان على وزن فعل فهو موضوع لنسبة الحدث الواقع فى الماضى الى مفرد مذكر غائب لوتوجه منه والوضع الجزئى قد يكون الموضوع له فيه جزئيا كزيد وقد يكون كليا كالانسان وتحت الوضع قد يكون خاصا وهو ان يكون الموضوع له فى صورة امر خاص كهذا الشخص وهذا العموم قد يكون عاما وهو ان يكون الموضوع له فى صورة امر عام كما يقال لفظ هذا موضوع لكل مفرد مذكر مشار اليه حسا .

كالاوضاع[1] التصريفية والنحوية ففى الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه فى حيز المنع نحو[2] شاب قرناها ۔ وبرق نحره ۔ وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن فى الاوضاع الكلية لانسلم انه لم يعهد فى العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد فى الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذى صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابى عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب فى وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اى بعض مشايخنا كالقاضى الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى رحمهم الله مالوا فى الاستثناء المغير العددى الى الثانى بحكم العرف اى الى المذهب الثانى وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى وقد فهم[3] هذا من قولهم فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لايقولون[4] به

وبرق نحره وشاب قرناها وكالوسمى بزيد منطلق وبيت من الشعر ولاخفاء فى ان مثل عشرة الاثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل ۔ واما النقض بمثل ابى عبد الله حيث اعرب فى وسطه ففى غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولايعرب بالجزء الاول وهو غير مضاف فلاادرى كيف خفى هذا على المصنف ۔ واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم فى الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقى وضعا كليا ليس مايخفى على احد اويقع فيه اختلاف اويصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لايفى بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة فى معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة فى قولنا له على عشرة الاثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض اويراد سبعة افراد وهو المذهب الاول اويراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثانى فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لايغنى من الحق شيئا بل التحقيق فى هذا المقام ماذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التى اخرجت منها ثلثة عشرة ولاشيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها اوقيدتها انما هى الباقى من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلاثة وانها ليست باربعة اصلا انما هى الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة فى مثل عشرة الاثلثة فان قلت هذا التركيب حقيقة فى عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة فكان مجازا فى السبعة وهو المذهب الاول وان قلت هو موضوع للباقى من العشرة بعد اخراج الثلثة ولايفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لاعلى انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك فى العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى تبقى سبعة وقد يضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ۔ بنت سبع واربع وثلث ۔ هى حتف المتيم المشتاق ۔ والمراد بنت اربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المأة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغى ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثانى يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بمايرد على الوجوه التى ابطلوا بها المذهبين.

بل

١) قوله كالاوضاع التصريفية اما التصريفية فكقولنا كل ما كان على وزن فعل او واما النحوية فكقولنا كل مرفوع هو موضوع فتصف بالفاعلية ۔

٢) قوله نحو شاب قرناها مركب من الفعل والفاعل وما اضيف اليه وكذلك برق نحره والجواب المذكور فيما سبق يجرى ههنا فان المضاف اليه فى الاول بحرفين وفى الثانى بحرف واحد وكل منهما مشتمل على الاضافة فى تاج المصادر الشيب سفيد شدن بر البروق درخشيدن فى الملتب القرن موى سر زنان النحر انجا كردن بند بود لز سينه ولعل الاول اسم لمن ظهر فيه اثر الشيبة او اثر الضعف والثانى لمن هو فى العنفوان أو الحسن ۔

٣) قوله وقد فهم هذا من قولهم يعنى ثابت ان القول باثبات الله تعالى بالاشارة فى كلمة التوحيد مخصوص بالمذهب الثانى ليس فى الاول ولا فى الثالث فالقول بذلك قول بالمذهب الثانى وفيه نظر لان المراد بالاشارة فى قولهم اثبات الآلهة بالاشارة ليس ما ذكره سابقا من الدلالة بطريق المفهوم لا بطريق المنطوق بل المراد الدلالة بالمنطوق لاقصدا وعبارة قال العلامة فى التلويح قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهى بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفى بالوجود كما ينتهى بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الثانية فصار كل من الاثبات والنفى فى المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة فاذا لم يكن مراد المشائخ بالاشارة ما ذكره المصنف وهو المخصوص بالمذهب الثانى لا يلزم قولهم بالمذهب الثانى بل المتبادر مما ذكر فى التلويح انهم قالوا بالمذهب الاول لان الحكم فى المستثنى بالاثبات او النفى بدلالة اللغة انما هو فيه دون المذهبين الاخيرين ۔

٤) قوله وهم لا يقولون به اى المشائخ المذكورون لا يقولون بانه كالتخصيص بالوصف لان التخصيص بالوصف عندهم لايدل على نفى الحكم فى صورة عدم الوصف فلو كان الاستثناء عندهم كالتخصيص بالوصف يلزم عدم دلالة الاستثناء على النفى عندهم مع ۔

بل[1] شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لوكان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الاثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددى على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لااله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لايدل على نفى الحكم عما عداه فلادلالة[2] على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا[3] الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم مابعد الغاية يخالف حكم ماقبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفى والاثبات بطريق المنطوق لابطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم فى الاستثناء الغير العددى هو الثانى بحكم[4] العرف وهذا مناسب[5] لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفى التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقى ومن النفى اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقى فى حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة فى العددى ذهبوا الى الاخير حتى قالوا[6] فان كان لى الامأة فكذا ولم يملك الاخمسين لايحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لى فوق المأة فلا يشترط وجود المأة ولو قال ليس له على عشرة الاثلثة لايلزمه شيء فكأنه قال ليس له على سبعة .

قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهى باستثناء انتهاء الاثبات بالعدم والنفى بالوجود كماينتهى بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفى فى المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الاان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولايخفى ان هذا انمايصح فى غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ماجاء نى الازيد ومازيد الاقائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد قوله بحكم العرف يعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انه انمايصح على المذهب الثانى دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لايفيده اصلا الا ان الكلام فى ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددى وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثانى وقد عرفت مافيه وانه لايختلف باختلاف المذهبين قوله وهذا مناسب يعنى فى القول بان الاستثناء الغير العددى يفيد النفى والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ماقال علماء البيان فى افادة ما والاللقصر مثل ماجاء نى الازيد ان الاستثناء موضوع لنفى التشريك بمعنى انه لايشارك المستثنى فى الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اى اثبات الحكم للمستثنى عما سواه وهو معنى القصر الثانى اجماع اهل اللغة على انه اخراج اى للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقى اى قصد الى الحكم على مابقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات اونفى فى القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اى ضمنا واشارة لاقصدا وعبارة .

---

١) قوله بل شبهوا الاستثناء فى التحقيق ان الحكم ينعدم فى المستثنى بعدم الدليل الموجب بمنزلة الغاية فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية بعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية يوجب نفى الحكم عما وراءها فلوكان مراد المشائخ الثلثة بالتشبيه ذلك فهو لا ينافى قولهم بكون الاستثناء كالتخصيص بالوصف ولاينافى الاختيار المذهب الثالث .

٢) قوله فلا دلالة اه جواب الشرط وهو قوله لوكان مذهبهم هو الثالث اه .

٣) قوله وانهم شبهوا اه وجه آخر لنفى المذهب الثالث من المشائخ المذكورين والمعنى انهم قائلون بان حكم المستثنى مخالف بحكم المستثنى منه نفيا واثباتا بدليلهم تشبيهم ذلك بالغاية وقولهم بان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية والقول بمخالفة حكم المستثنى بحكم المستثنى منه ليس فى المذهب الثالث .

٤) قوله بحكم العرف يعنى ان العرف قد جرى بتقسيم المذاهب فى كيفية عمل الاستثناء الى الثلثة المذكورة فاذا لم يكن مذهبهم الاول ولا الثالث يلزم ان يكون بحكم هذا العرف الثانى بعدم المذهب الرابع والمعنى ان العرف الجارى بان مثل هذه العلماء قائل بشيء من المذاهب فاذا ثبت عدم القول بالاول والثالث يلزم القول بالثانى ثم الفرق بين العددى وغيره اى دليل قولهم بالمذهب الثانى وهو القول بان اثبات الالهية بالاشارة موجود فى غير العددى لافى العددى .

٥) قوله وهذا مناسب اى المذهب الثانى مناسب لما قال اه دون الاول والثالث والتخصيص فى الاول منطوق لامفهوم وفى الثالث ليس مدلولا عليه اصلا فقوله علماء البيان لايناسب الا المذهب الثانى وايضا الاخراج ليس فى الاول ولا فى الثالث فقول اهل اللغة لايناسب الا الثانى .

٦) قوله حتى قالوا اه يعنى لوكانوا ذاهبين الى المذهب الثانى يجب ان لا يقولون بذلك بل يلزم الحنث فى المسئلة الاول لان الحلف حينئذ يتعلق بمجموع الامرين من انتفاء مافوق المأة وثبوت المأة فاذا انتفى الآخر ينتفى مجموع الامرين فيحنث ويلزم الثلثة فى المسئلة الثانية للدلالة على ثبوت الثلثة بطريق الاشارة .

فصـــــل مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصداً لا مما يثبت بها ضمناً لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رحمه الله تعالى لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لايجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة الاستثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رحمه الله وهو ان الخصومة تشتمل الاقرار فيصح عند محمد رحمه الله استثناء الانكار ولا يتأتى ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي .

فصـــــل مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يتناول فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لايجوز عند ابي يوسف رحمه الله لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب ۔ والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وانه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الاسود الا هذا الاسود وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشيء عن نفسه.

مسئلة

١) فصـــــل شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة آه اذا قيل جاء في القوم الا زيدا فالمستثنى مما اوجبه صيغة المستثنى منه قصداً واذا كان لبعض منهم كلب يتبعه اينما يذهب فقيل جاء في القوم الا كلب زيد فالمستثنى لا يوجب الصيغة قصداً بل انما يثبت تبعا وضمنا .

٢) قوله غير جائز الاقرار اما مفعول التوكيل اي غير جائز الاقرار بسبب الاستثناء صورته ان يقول وكلته بالمخصومة الا الاقرار او متعلق بالمقدر اي قائلا غير جائز الاقرار يؤيد ذلك قوله فيما بعد ولو قال غير جائز الانكار آه صورته ان يقول وكلته بالخصومة قائلا غير جائز الاقرار فقائلا حال من وكل وغير جائز الاقرار حال من وكلته بالخصومة على جميع الاحوال الا على حال جواز الاقرار .

٣) قوله الا ان ينقض الوكالة الاستثناء متعلق بمفهوم ما قبله اي فيجوز الاقرار الا ان ينقض الوكالة فليس له جائز ذلك فيكون الاستثناء متصلا .

٤) قوله فيصح الاستثناء موصولا اي لا مفصولا لانه بيان تغيير .

٥) قوله ولانه بيان تقرير لان المعنى الحقيقي معلوم لكن هناك احتمال المجاز وهو مطلق الجواب المتناول للانكار والاقرار فبالاستثناء ينقطع ذلك الاحتمال فحينئذ يصح الاستثناء موصولا ومفصولا .

٦) قوله لان استثناء الانكار فيه نظر لان الخصومة يتناول الدعوى والجرح في الشهادة .

مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثانى مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثانى مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثانى بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان الاستثناء المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لايخرج من هذا الحكم الا انه لايبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع الوجه الذى ذكره فخر الاسلام فى كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفى هذا نظر

قوله مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية فى القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فى المنقطع فكلام المصنف رحمه الله محمول على ان الاستثناء اى الصيغة التى تطلق عليها هذا اللفظ مجاز فى المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة قوله وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء فى قوله تعالى اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اى اولئك الذين يرمون محكوم عليه بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف رحمه الله وهو المذكور فى التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل فى الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لايبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا يعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثانى ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل فى صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على انه يشترط فى حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج عمن كان فاسقا فى الزمان الماضى وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق فى الجملة وان لم يكن فاسقا فى الحال واعترض المصنف رحمه الله بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون

---

١) مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع قيل المنقطع مالايصح استخراجه من الاول وقيل مادل على مخالفته بالا غير الصفة اواحدى اخواتها من غير اخراج .

٢) قوله قلت ليس هذا قسمة حقيقة وهى ان يكون معنى واحد مشتركا بين امرين تميز كل منهما من الآخر بقيد منضم بذلك المعنى .

٣) قوله وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا الآية قال الله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم فالاستثناء ليس متعلقا بالجملة الاولى وهو قوله فاجلدوهم بالاتفاق لان الحد لا يسقط بالتوبة وكذا بالجملة الثانية وهو قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا عندنا لان رد الشهادة من تتمة الحد عندنا فلا يسقط بالتوبة والتأبيد فى الآية دليل على ذلك ولما عند الشافعى رحمه الله تعالى فالاستثناء متعلق بالجملة الثانية وعندنا متعلق بالجملة الثالثة وهو قوله واولئك هم الفاسقون فالاستثناء منقطع على ما ذكر المصنف ومتصل على ما قيل ان معنى قولهم هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والتائبون وان كانوا متصفين بالفسق باعتبار الحال السابقة لكنهم غير متصفين بدوام الفسق فيصح الاخراج عن حكم صدر الكلام وفيه نظر لان ما قالوا ان الجملة الاسمية يدل على الدوام ليس محمولا على حقيقة بل المراد انها ليست كالجملة الفعلية فى الدلالة على الحدوث والانقطاع فالاسمية يحتمل الدوام لا انها تدل عليه فهنا لا يوجد مايدل على الثبات والدوام وايضا لو قصد هناك معنى الدوام ومن قذف مرة ثم غفل عنه حتى لم يعزم الرجوع عنه ولا الاصرار به واجتنب عن سائر الذنوب بلا قصد التوبة يلزم على هذا التقدير ان يكون فاسقا فى هذه الحالة منه .

٤) قوله فهو فاسق اى فى زمان القذف فالقاذف بعد ماتاب موصوف بالفسق فى زمان القذف وعدم اتصافه بالفسق بعد التوبة لاينافى ذلك فهو غير خارج عن حكم صدر الكلام .

٥) قوله فهذا حكم آخر اى الفسق بعد التوبة حكم آخر غير الفسق حالة القذف فلا يلزم من انتفاء الاول انتفاء الثانى اوالمعنى ان انتفاء الفسق بعد التوبة غير انتفائه حالة القذف فلا يلزم من ذلك صحة الاخراج عن حكم صدر الكلام.

لانّ[1] الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله واولئك اى الذين يرمون والفاسقون هو حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون فى المستثنى منه وهو اولئك غير[2] داخلين فى حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل فى القوم وغير[3] داخل فى منطلقون وقد ذكر فى التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك فى المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى[4] المذكور ان معنى الاخراج هو المنع من الدخول كما ذكرنا فى حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شىء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما[5] ان لايكون داخلا فى صدر الكلام والثانى ان يكون داخلا فيه لكن لايخرج[6] من عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الا الذين تابوا لايخرج من عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لايبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره[7] فى القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا[8] بين الاختين الا ماقد سلف فان قوله ماقد سلف اى الجمع بين الاختين الذى قد سلف داخل فى الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكنه اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور.

مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه

من حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل فى القوم مخرج من حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر فى منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة فى المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل فى الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم الانطلاق كما فى قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام فى الآية ✽ واجاب بعض مشائخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق

اوبما

---

١) قوله لان الفاسقين اه يعنى ان يكون سببا لكون الاستثناء منقطعا كون المستثنى غير داخل فى المستثنى منه لا كونه غير داخل فى الحكم والا فكل مستثنى متصل يلزم ان يكون منقطعا هف والفاسقون ليس مستثنى منه فلا تأثير فى كون التائبين غير داخلين وانما المستثنى منه اولئك هم الفاسقون والمستثنى داخل فى اولئك فيلزم ان يكون الاستثناء متصلا.

٢) قوله غير داخلين هذا يقال ما سبق من قوله وههنا لا يخرج من هذا الحكم.

٣) قوله وغير داخل فى منطلقون اى فى الحكم بالانطلاق ولكنه داخل ضمير منطلقون اذا كان مستثنى منه ذلك الضمير واما اذا كان المستثنى منه القوم فعلى المذهب الثانى ينبغى ان يكون الضمير راجعا الى الباقى بعد الاستثناء.

٤) قوله والمعنى المذكور ان معنى الاخراج اه والا ظهر ان يقال والمعنى هو المذكور هو المنع من الدخول.

٥) قوله احدهما ان لا يكون اه يعنى ان المستثنى اذا لم يكن داخلا فى المستثنى منه يصح ان يقال انه غير ممنوع من الدخول فى حكمه لان المنع فى الدخول انما يكون فيما هو فى معرض الدخول وهو ان يكون داخلا فى المستثنى منه.

٦) قوله لايخرج من عين ذلك الحكم اما من الاخراج وهو الظاهر او من الخروج فالمراد ان الموصول فى قوله الا الذين لا يخرج.

٧) قوله ونظائره فى القرآن كثيرة منها قوله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لى الا رب العالمين قالوا ان القوم كانوا تعبدون الآلهة الباطلة ولم تعبدوا الله تعالى فليس رب العالمين داخلا فى المستثنى منه وهو الضمير العائد الى المعبودات الباطلة فيكون استثناء منقطعا وروى عن مقاتل انه يجوز انهم كانوا يعبدون مع الله تعالى الاصنام فاستثناء الله تعالى من معبوداتهم يكون متصلا ثم العدو يقع على الجمع على ارادة الجنس وفى التحقيق لان شرور العدوان كان واحدا يكثر.

٨) قوله وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قيل يجوز ان يكون الاستثناء عن لازم الحكم المذكور فى صدر الكلام وهو العذاب وعدم المغفرة فان العذاب لوازم الحرمة فيكون متصلا.

اوبما[1] يساويه نحو عبيدى احرار الا عبيدى اوالا مالكى لكن[2] ان استثنى بلفظ يكون

اخص منه فى المفهوم لكن فى الوجود يساويه يصح نحو عبيدى احرار الا هؤلاء ولا عبيد

له سواهم .

على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق فى الزمان الماضى او من قام به الفسق فى الجملة ماضيا كان اوحالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثانى اوالثالث فلاصحة لاخراج التائب من الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق منه فى الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولايخفى ان منع دخول التائبين فى الفاسقين بالمعنى الذى ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم من الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشاربه الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى فى المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لابحسب ثبوته له فى الواقع كيف ولوثبت الحكم له لما صح استثناؤه فهمنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر فى صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين فى الواقع وان التوبة تنافى ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل فى الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله فى القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفى فى الاستثناء دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله تعالى كل شىء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين فى صدر الكلام وحينئذ لايرد اعتراض المصنف لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم فى الحكم الذى هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون فى جميع الاحوال الاحال التوبة ولا يخفى انه محتاج الى تكلف فى التقدير اى فى الاحوال الاحال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اى وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائد الى اولئك وبعد اللتيا والتى يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا .

١) قوله او بما يساويه لعل المراد بالمساوى ما يعم الاعم ايضا وهو مالا يخرج عنه شىء من افراده فهو يساوى فى الاحاطة بافراده فيدخل نحو انتى احرار الا مالكى اوكل مدبر ومكاتب او ام ولد لى فهو حر الا هما لكن فالاستثناء فى الجميع باطل .

٢) قوله لكن ان استثنى جزاء الشرط محذوف لظهوره اى فذلك ايضا باطل .

مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف ينصرف الى الكل[١] عند الشافعي رحمه الله وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام[٢] ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لاشركة في عطف الجمل في الحكم فنفي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ الانشاء.

قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلاخلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق ومذهب الشافعي رحمه الله انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلايتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ماقبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمصنف رحمه الله اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لابدله من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلاتتجاوز الى الاكثر ولما كان مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لايفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ماسبق من ان القران في النظم لايوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لايفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير لكلام لا حكم له اولى قوله وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهو آية القذف المشتملة على جمل ثلث هي فاجلدوا ولاتقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رحمه الله في الاحكام على انه جعل جملة ولاتقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولاتقبلوا مع انها جملة اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف بيان لحال القاذفين وجريمتهم غير صالحة لان يكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولاتقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع ولاتقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد من التائب على ماهو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لانزاع لاحد في ان قوله تعالى ولاتقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لايناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاحرمة فعل ولم يسقط عنه الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند تحقق ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل.

ثم

١) قوله ينصرف الى الكل اه عند الشافعي رحمه الله تعالى هنا متوخيا آية الربوا فان الاستثناء عنده فيها لم ينصرف الى الجملة الاولى بل الى الثانية والثالثة.

٢) قوله ولان توقف صدر الكلام قيل ان توقف ما قبل المغير عليه بعد ثبوت تعلقه به اذ لو لم يتعلق به فلايتوقف عليه وكون التوقف ضروريا انما هو بعد اصل التوقف فاثبات التعلق بكون التوقف ضروريا دور فالاحسن ماذكر في التوضيح ان تعلق الاستثناء بماقبله ثبت ضرورة انه كلام غير مستقل فيتقدر بقدر الضرورة قوله في الاستثناء اولى لان العطف في المفردات انما يقتضي الشركة في الامر المتقدم لا في الامر المتاخر فاذا انتفى الشركة في المتقدم فاولى ان ينتفي في المتاخر.

ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار اى صرف الشافعى رحمه الله الاستثناء الى الكل ففى آية القذف قطع الشافعى رحمه الله قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم تجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده والجمل المختلفة فى آية القذف وهى قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك

ومن اقسام بيان التغيير الشرط[1] وقد مر[2] اى فى فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر فى قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقى فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لى نصفه يقع على النصف بخمسمأة فكانه يدخل[3] فى البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد[4] بهذا الشرط لانه بيع شىء من شيئين.

قوله ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة اى غير واقعة موقع الجزاء بل هى ازالة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التى تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة بمعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون فى معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا يعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر بالفاء كذا قيل ، وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها فى معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب فى الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخى الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة رحمه الله الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق فى المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد فى بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا فى الحال ولا فى المآل والتعليق يمنع الانعقاد فى الحال لا فى المآل قوله ولا يفسد اى البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لى نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على يستعمل فى الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شىء من شيئين اى احد النصفين من نصفى العبد والحاصل انه شرط من وجه فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع .

۱) قوله وقد مر يجوز ان يكون المراد انه مر اول الباب ان الشرط بيان تغيير حيث قال الباقى بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية فالكلام قبل هذه الامور متبادر فى الاطلاق وعدم تقيد الحكم وجريانه على الجميع وبسبب هذه الامور يتغير عن الحالة المذكورة وايضا الكلام يحتمل التقيد بهذه الامور وامثالها وبهذه تبين محتمل الكلام فظهر كونها بيانا تغييرا .

۲) قوله اى فى فصل مفهوم المخالفة حيث قال ان الشرط يوجب عدم الحكم عند عدمه عند الشافعى رحمه الله تعالى وعندنا العلم عند العدم لا يثبت بالشرط بل بالعدم الاصلى .

۳) قوله فكانه يدخل الخ قيل كل من الاستثناء والشرط بعد ما جعل كالعبد مقابلا لكل الالف ثم يدخل الشرط فى البيع لتقسيم الثمن على النصفين ثم يخرج ولا يدخل الاستثناء فيه فلذلك ثم يخرج حتى يتم البيع فى الصورتين لنصف العبد بنصف الالف .

٤) قوله ولا يفسد الظاهر ان يكون البيع لكل الالف مع شرط ان يكون النصف للبائع بلا شىء كما فى الاستثناء فيكون البيع فاسدا لشرط الفاسد لكن لما جعل الشرط موجبا لقسمة الثمن يكون بيع شىء من الشيئين فيصح .

فصـــــل[1] في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو[2] ان يرد دليل شرعي متراخيا[3] عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة[4] الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود[5] عليهم اللعنة فمنعه بعضهم بالملل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد[6] انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه السلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت[7] في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى[8] الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية الآية .

قوله فصـــــل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخره ونسخت النحل نقلتها من موضع آخر ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا من دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب من القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبنى للفاعل وهو الناسخية لا المبنى للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان باقيا ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاياما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأبيد ولهذا كان تفصي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء عليه السلام لا مطلقة يفهم منه التأبيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى عليهما السلام بشرع النبي وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا لبعض دون بعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع .

اما

---

١) فصـــــل في بيان التبديل وهو النسخ في تاج المصادر البيهقي النسخ زائل كردانيدن حكم ونسخه گرفتن وهو اصل واحد الا انه مختلف في قياسه فعند قوم هو الازالة ومنه نسخت الشمس الظل اي ازالته وكذلك نسخت الريح الآثار وعند آخرين النقل ومنه نسخ الكتاب اي نقل ما فيه الى كتاب آخر .

٢) قوله وهو ان يرد الخ وهذا قريب مما قيل ان النسخ في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر وهو بيان لانتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي فقوله ان يرد دليل شرعي احتراز عما اذا ورد دليل عقلي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه كتمسك الفلاسفة في انكار الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وذلك باطل بعد الآيات الدالة على وجود الجنة والنار قوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى الى غير ذلك .

٣) قوله متراخيا احتراز من التخصيص فهو ان يرد دليل شرعي مقارنا لدليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه وقوله من دليل شرعي احتراز عما اذا كان متراخيا من دليل عقلي كالاباحة الاصلية والعدم الاصلي اذا ارتفعا بدليل شرعي وقوله مقتضيا خلاف حكمه احتراز عما اذا لم يقتض ذلك فهذا لا يكون نسخا وكما اذا كان المتقدم موقتا بوقت والمتأخر بوقت بعده .

٤) قوله بالنسبة الى علمنا هذا يدفع الاحتراز الذي اورده صاحب الميزان على ما قالوا ان النسخ بيان محض لانتهاء الحكم الاول وفي حق العباد تبديل ورفع للحكم الاول حيث قال ان هذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات ووجه الدفع ان معناه ان كونه تبديلا ورفعا انما هو في علمنا لا في الواقع وفي علم الله تعالى وانما يلزم تعدد الحق لو كان بيانا للانتهاء ورفعا معا في الواقع في علم الله تعالى واما الجواب المذكور في التحقيق وهو ان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فاما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده فليس بحسن لانه قول بما ذهب اليه المعتزلة من ان الحق يتعدد بتعدد الاجتهادات وترك لما ذهب اليه اهل السنة من ان الحق واحد فاذا تعدد الاجتهادات فالحق واحد والباقي باطل قطعا .

٥) قوله لليهود عليهم اما اليهود جمع اليهودي كالعرب جمع العربي كذا في المغرب فكذلك جمع الضمير .

٦) قوله وقد انكره بعض المسلمين لعلهم انكروا النسخ في شرع آدم فلا ينسخ شرعي نبي آخر وهو متفق عليه ولا ينسخ بعض احكامه بالبعض وهو المختلف فيه .

٧) قوله اذا ثبت دليل على قوله لم يريدوا او على قوله موقتة الى وقت وروده فان ايجاب الرجوع الى الشريعة المتأخرة يدل على كليهما .

٨) قوله لا يسمى الثاني ناسخا فالنزاع لفظي اتفق الفريقان على جواز بمعنى النسخ بيان انتهاء الحكم المتقدم واختلفا في تسميته نسخا .

اما النقل ففى التورية تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض وادعوا نقله تواترا

ويدعون النقل عن موسى عليه السلام ان لانسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح

لوجود التحريف واما العقل فلانه يوجب كون الشیء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا

وقبيحا ولانه يوجب البدأ والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات فى شريعة آدم عليه السلام

وحل الجزء اى حواء له عليه السلام لم ينكره احد ثم نسخ فى غير شريعته ولان الامر للوجوب

لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلايتم التعارض بين الدليلين بل الدليل الثانى بيان لمدة

الحكم الاول الذى لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب

ليس بحجة عندهم

قوله اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا تمسكوا بكتابهم وقال نبيهم وادعوا فى كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا آية فى التورية تمسكوا بالسبت اى بالعبادة فيه والقيام بامرها مادامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبى عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفى لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق فى زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تأبيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم بمع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشیء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثانى ان النسخ لايجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البدأ والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى فالمصنف رحمه الله استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة فى زمن آدم عليه السلام لكن لايخفى انه لا يدفع القول بتأبيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلى لايقال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لايكون نسخا ولو سلم كانت فى مدة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ من دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا من دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول بانه لايمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق فى مسئلة الحسن والقبح.

١) قوله ففى التورية الخ قيل ان النزاع فى الاحكام المطلقة من التوقيت والتأبيد والسبت من الاحكام المؤبدة عندهم فليس هذا الدليل مطابقا لدعواهم وايضا يدعون عدم النسخ اصلا وهذا الدليل انما يدل على عدم النسخ فى السبت لا عدم النسخ اصلا.

٢) قوله واما العقل الخ اجيب بان النسخ بالمعنى الذى قلنا به انما يوجب كون الفعل مأمورا به فى الوقت المتقدم وكونه منهيا عنه فى الوقت المتأخر فلا استحالة فى ذلك والبدأ والجهل انما يلزم اذا كان الحكم الاول ثابتا فى الوقت المتأخر ثم ارتفع وليس كذلك بل هو موقت فى علم الله تعالى بالوقت المتقدم.

٣) قوله ولنا ان حل الخ فى التحقيق وايضا الجمع بين الاختين كان مشروعا فى شريعة يعقوب عليه السلام ثم نسخ فى التورية والعمل بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم نسخت الاباحة بشريعة موسى عليه السلام وترك القتال كان جائزا فى شريعة ابراهيم عليه السلام ثم نسخ بالوجوب فى شريعة موسى عليه السلام.

مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما فى زمن النبى عليه السلام حجة الا فى وقت نزوله فاما بعده فلا الجواب من هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اى فى كل صورة علم انه لم يغير واما بان النص يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ فبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام رحمه الله اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشئ منهيا عنه ومأمورا به بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشئ مأمورا به ومنهيا عنه فى حالة واحدة وفى هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما فى زمن حيوة النبى عليه السلام حجة الا فى حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول بالملل وانما قيدناه بزمن النبى لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقى الشرائع التى قبض النبى عليه السلام حجة قطعية مؤبدة وقد خطر ببالى عن هذا النظر جوابان احدهما انا نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اى كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبى عليه السلام حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير اذ لو نزل لبين النبى عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشئ مأمورا به ومنهيا عنه فى زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ماذكر فى اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى آخره فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفى هذا حكمة بالغة وهو كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن حسن الشئ وقبحه فى زمانين.

قوله وقد خطر ببالى لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام رحمه الله وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا وكونه حجة فى صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثانى لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا لكلامه لا توجيها له.

واما

---

١) قوله مشكل قد يقال لا اشكال لان الاستصحاب ليس محل الاحتجاج عندنا مطلقا بل انما لا يثبت له البقاء لاثبات امر ولكنه يثبت به البقاء عندنا لدفع امر فالمفقود لا يثبت بقاؤه بالاستصحاب عندنا لاثبات استحقاقه الميراث من مال مورثه ولكنه يثبت لدفع استحقاق ورثته الميراث من ماله فهو لا يرث ولا يورث عنه فبقاء الوجوب لدفع اثبات اباحة الترك يجوز ثبوته بالاستصحاب.

٢) قوله فاما بعده فلا يحتمل المعنيين اصلا احدهما ان يرجع الضمير الى وقت النزول اى اما بعد وقت النزول فلا يكون حجة والثانى ان يرجع الى زمن النبى عليه السلام اى اما بعد زمن النبى عليه السلام فيس ان لا يكون النص حجة بل يكون حجة لان الدليل على بقاء شريعته بعد وفاته عليه السلام وعدم احتمال النسخ بعد ذلك يدل على بقاء حجية النصوص فليس ذلك البقاء بالاستصحاب ليلزم عدمه.

٣) قوله واما بان النص لم فيه قول بان الامر يوجب التكرار وهو خلاف المذهب لانه اذا دل على شرعية موجبه الى نزول الناسخ يلزم وجوب الاتيان بالمأمور به فى كل زمان النسخ وهو التكرار.

٤) قوله لان بوفاته لم هذا انما يستقيم على مذهب جمهور العلماء لانه لا يجوز النسخ بالاجماع واما على مذهب البعض وهو انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع فلا يستقيم وايضا قال البعض بجواز نسخ الكتاب بالقياس المستخرج من الكتاب وجواز نسخ السنة بالقياس المستخرج من السنة فعلى هذا يجوز النسخ بعد وفاته عليه السلام.

٥) قوله قطعية مؤبدة الاول نصب على الحال والثانى على الخبر فان البقاء بمنزلة الكون والضرورة والمعنى انما يبقى مؤبدة بشرط ان كانت قطعية فهذا احتراز عما اذا كانت غير قطعية كالثابت بالشكل من غير ان يدرك بالقطع والثابت بالعام المخصوص للبعض والثابت بخبر الواحد فهذه يمكن ان لا يبقى بالاجماع المنعقد على خلافها.

واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ فى نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله وامثالها[1] ومايجرى مجراها كالامور الحسية والاخبارات[2] عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو سجد الملائكة واما ان[3] يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأبيد نصا كقوله[4] تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة اودلالة كالشرائع التى قبض عليها النبى عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة[5] انه عليه السلام خاتم النبيين اوتوقيت عطف على تأبيد فى قوله اما ان لحقه تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بدأ[6] او يكون الحكم مطلقا عنهما اى عن التأبيد والتوقيت فالذى[7] يجرى فيه النسخ هذا فقط[8] واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لاحاجة الى التمكن من الفعل عندنا

قوله واما محله اى محل النسخ حكم شرعى فرعى لم يلحقه تأبيد ولاتوقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية اوالواقعة فى الحال اوالاستقبال ممايؤدى نسخه الى كذب اوجهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ اوحرمته مثل هذا حلال وذلك حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لاتوقيتا فان قيل قد استعمل صيغ التأبيد فى المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأبيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا فى حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لامساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم فى جميع الازمنة كان رفعه فى بعض الازمنة من باب البدأ وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لايزيد فى الدلالة على جزئيات الزمان دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ • فان قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لامنافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لايوجد التكليف به فى ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب فى الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة فى هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشئ من الرمضانات وتناول الخطابات له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثانى فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر فى باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها .

١) قوله وامثالها كوجود الصانع وصفاته الثبوتية والسلبية ومثل بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما والكل اعظم من الجزء الى غيرذلك .
٢) قوله والاخبارات نحو الاخبار بعد ما وجد وانقطع لايتصور نسخه فى زمان الوجود والا يلزم اجتماع النقيضين ولا فى زمان العدم اذ لا يتصور دفع الوجود من المعدوم وكذا المخبر به ان كان موجودا كما فى الخبر الصادق لافى زمان الوجود ولا فى زمان العدم كما مر وكذا ان كان معدوما .
٣) قوله واما ان يحتمل فى التحقيق ان ذلك بشيئين احدهما ان يكون فى نفسه محتمل الوجود والعدم الشروعية وعدمها فلو لم يحتمل الشروعية كالكفر فلا يجرى فيه النسخ ورفع الشروعية وانتهاء الشروعية كالايمان ايضا لا يجرى فيه النسخ ورفع الشروعية والثانى ان لا يكون ملحقا به ماينافى النسخ كالتوقيت وكالتأبيد صريحا والتأبيد دلالة .
٤) قوله كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية قال الله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة لايخفى ان تفوق المؤمنين وغلبتهم على الكفار وان كان مؤبدا صريحا لكنه ليس حكما شرعيا من خطاب الله تعالى يتعلق بافعال مكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا اثر لخطاب الله تعالى من الوجوب والحرمة والندب والاباحة .
٥) قوله بدلالة انه عليه السلام خاتم النبيين تقريره كونه عليه السلام خاتم النبيين ان لايوجب الاعدم النسخ بشرع جديد من نبى بعده فلم لايجوز نسخ بعض الاحكام بالاجماع او القياس بعد وفاته عليه السلام كما ذهب اليه كل فريق .
٦) قوله قبل تمام الوقت بدأ واما بعد تمامه فلا يتصور نسخ الحكم بعد انقطاعه وعدم احتمال بقائه .
٧) قوله فالذى يجرى فيه النسخ هذا قلنا كان المطلق محتملا للانتهاء والتأبيد يجرى فيه بيان الانتهاء ولما كان فى الظاهر ممتدا الى يوم القيامة يجرى فيه الرفع والازالة فيجرى النسخ بسببه .
٨) قوله فقط اى لاغيره هذا تأكيد لحصر المفهوم من تعريف المسند اليه بالموصولية التى هى كاللام فى اعتبار الجنس كما قيل كما يجرى فيه النسخ ذلك فى التحقيق ان مذهب الجمهور الاصوليين جواز نسخ ما لحقه تأبيد او توقيت من الاوامر والنواهى وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو اختيار الامام ابواليسر لان لفظ التأبيد عامة ودلالته ان يدل على ثبوت الحكم فى جميع الازمان ولايمتنع ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا لبعض الازمان دون البعض كسائر الفاظ العموم الا ترى ان لفظ التأبيد قد يقصد به المبالغة فى العرف كما يقال فلان يكرم الضيف ابدا وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى عدم الجواز لان نسخ الوقت والمؤبد قبل انقطاع الوقت بدأ يناقض .

وعند المعتزلة[1] لايصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بدأ[2] ولنا ان عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك[3] لانه يمكن ان يكون المقصود هو الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اى فى صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما فى المتشابه وهو اى الاعتقاد لايحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها فذبح[4] ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اى من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لايكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الامع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فلن قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية

واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة

قوله فذبح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية ياابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثانى فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلماقطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتج الى الفداء ثم لايخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما فى نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لايكون الا كذلك اذ لايتصور نسخ مامضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه فى المستقبل فان النسخ لايتعلق على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشئ فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضى من وقت اتصال الامر به ما نتبع لفعل المامور به ● والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر فى الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى بشئ من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجئ وقت الحج والغد لاتحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لارفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل للذبح الشاة بدلا من ذبح الولد اذ الفداء اسم لمايقوم مقام الشئ فى قبول مايتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسى اى قبلت ماتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعنى ذبح الولد وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لامحالة فجوابه انا لانسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة فى الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلايكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب

لا القياس

---

١) قوله وعند المعتزلة لايصح قبل الفعل اى قبل التمكن من الفعل يؤيده ما ذكر فى المختصر الحسامى من قوله والشرط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة ذكر فى التحقيق ان التمكن من الفعل ليس بشرط عند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث وعند جماهير المعتزلة وبعض اصحابنا رحمه الله تعالى من مثل ابى بكر الجصاص والشيخ ابو المنصور القاضى الامام ابى زيد وبعض اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى كالصيرفى وبعض اصحاب احمد بن حنبل هو شرط.

٢) قوله ولنا انه عليه السلام امر انه ذكر فى التحقيق ان الحديث ثابت مشهور تلقته الامة بالقبول وهو فى حد التواتر وذلك مذكور فى الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث ولو قيل ان الحديث كمايدل على عدم اشتراط التمكن من الفعل كذلك يدل على عدم اشتراط التمكن من الاعتقاد لان الامر بخمسين من الصلوة كان للامة وهم لم يتمكنوا من الاعتقاد قبل العلم وكان الخمس قبل علمهم قلنا ان الامر بالصلوة لما كان للامة كان للنبى عليه السلام ايضا فالنسخ كان بعد اعتقاد المامور.

٣) قوله وذلك لانه يمكن انه الاشارة الى نسخ الزائد على الخمس قبل التمكن من العمل بمجرد التمكن من الاعتقاد.

٤) قوله فذبح ابراهيم عليه السلام انه يعنى ان امره عليه السلام بذبح الشاة نسخا للامر بذبح اسماعيل عليه السلام كان بعد التمكن من الاعتقاد قبل التمكن من العمل بعدم حصول بعض الاسباب.

لاالقياس على مايأتى ولاالاجماع لانه ان كان فى حيوة النبى عليه السلام يكون من باب السنة لانه متفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او نسخ السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعى رحمه الله بفساد الاخيرين

قوله لاالقياس لان شرطه التعدى الى فرع لانص فيه قوله فلانسخ حينئذ اى بعد النبى عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحى ولايخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد فى زمن ابى بكر رضى الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتنى على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة ولا نعلم بذلك وذكر فخر الاسلام رحمه الله فى باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لاينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلايتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ له والجمهور على انه لاينسخ ولاينسخ به لانه لايكون الاعن دليل شرعى ولايتصور حدوثه بعد النبى عليه السلام ولاظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد • فان قيل لم لايجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياسا قلت لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لايجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشئ بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لانسلم ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما

١) قوله لاالقياس ذكر فى التحقيق اه لاخلاف بين الجمهور ان القياس لايكون نسخا بشئ جليا كان او خفيا وقل عن ابى العباس بن شريح من اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى جواز النسخ به لان النسخ بيان كالتخصيص فلما يجوز به التخصيص يجوز به النسخ فنقول هذا مبنى على مذهبهم انه يجوز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد والقياس لان العام دليل فيه شبهة عندهم واما على مذهبنا فلا يجوز التخصيص بالقياس فلا يلزم جواز النسخ به وانما يلزم على مذهبهم جواز نسخ العموم بالقياس لاجواز غير نسخ العموم لان العام دليل ظنى عندهم وليس غيره كذلك فمن جواز نسخ الدليل الظنى لايلزم جواز نسخ دليل القطعى تمسك الجمهور بان الصحابة رضى الله عنهم اجمعوا على ترك الرأى بالكتاب والسنة وان كانت من الاحاد وكما لا ينسخ القياس الكتاب والسنة كذلك لا ينسخ الاجماع لان الضعيف لا يرفع القوى وكذلك لا ينسخ القياس لان المتقدم اما اقوى او اضعف او متساويان فالاول ظاهر وكذلك الثالث كبطلان الترجيح بلا مرجح واما الثانى فبالقياس الراجح المتأخر ظهر ان حكم المتقدم لم يكن ثابت من الاصل فلا يتصور النسخ والرفع وبذلك ظهر ان القياس لا يكون منسوخا ايضا كما ذهب اليه العامة خلافا للحنابلة وعبدالجبار من المعتزلة ٠ ٢) قوله على مايأتى ابا المراد ماذكر فى ركن القياس انه يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لانه مثبت له ابتدأ فالقياس اذا لم يكن مثبتا بل مظهرا للثابت بالنص والناسخ لابد ان يكون مثبتا لايتصور به النسخ او المراد ماذكر فى شرائط القياس انه لابد ان لايغير القياس حكم النص وهذا انما يقتضى ان لايكون القياس ناسخا للكتاب او السنة ولايلزم عدم جواز نسخ الاجماع والقياس بالقياس ٠ ٣) قوله ولاالاجماع فى التحقيق انه يجوز نسخ الكتاب والسنة والاجماع بالاجماع عند بعض مشائخنا رحمهم الله تعالى منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بوجوه الاول ماروى عثمان رضى الله عنه حجب الام من الثلث الى السدس بالاخوين فقال ابن عباس رضى الله عنه كيف تحجبها بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك ياغلام اى يحجب قومك ياغلام والثانى ان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات باجماع انعقد فى زمان ابى بكر رضى الله عنه والثالث ان الاجماع حجة موجبة للعلم كالكتاب والسنة فكما يجوز النسخ بهما يجوز به على انه اقوى من الخبر المشهور وقد جاز الزيادة به على الكتاب وهى نسخ فكذا يجوز النسخ بالاجماع بالاول فنقول معنى الوجه الاول انه نسخ قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس بالاجماع فالآية تدل على استحقاقها الثلث عند عدم الولد وعدم جمع من الاخوة وان كان له اخوان فالاجماع يدل على عدم استحقاق ذلك مع وجود الاخوين وفيه نظر لان الجمع فى المواريث اثنان فما فوقه على ما هو المشهور فالاخوة فى الآية اعم من الاخوين فليس فى الآية دلالة على استحقاقها الثلث مع وجود الاخوين وقول عثمان رضى الله عنه حجبها قومك ياغلام معناه انهم فهموا من لفظ الاخوة ما يعم التثنية فحكموا بالحجب بحكم النص فليس هناك نسخ بالاجماع واما الوجه الثانى فليس من باب النسخ بل من باب سقوط الحكم بسقوط العلة وهى ضعف الاسلام فى الاوائل واما الوجه الثالث فلايصح قياس الاجماع بالكتاب والسنة لان النسخ بهما فى حيوته عليه السلام واما النسخ بالاجماع فبعد وفاته عليه السلام فيكون نسخا للحكم المؤبد دلالة بخلاف النسخ فى حيوته عليه السلام لعدم التأييد دلالة وما قال ان الاجماع اقوى من الخبر المشهور فذلك مخصوص باجماع الصحابة رضى الله عنه فلا يلزم الحكم فى سائر الاجماعات لا القياس لانه مظهر لا مثبت ولا ينسخ الا بالمثبت ولو قيل ينسخ سنده وهو مثبت فيقال انه كتاب او سنة واما الاجماع فلاينسخ قال فى التلويح فى قوله لاالقياس لان شرط التعدى الى فرع لانص فيه لقوله هذا انما يوجب ان لايكون القياس ناسخا للكتاب او السنة فلم لايجوز ان يكون ناسخا لقياس الآخر ٠ ولا الاجماع قيل هذا ليس الا القياس المتفق عليه فبعد ذكر مطلق القياس لاحاجة الى ذكره والجواب ان ذكر القياس فى مقابلة الاجماع لما كثر فى كلامهم كان المراد غير ما هو متفق عليه فلدفع هذا الوهم فعل ذلك ٠ ٤) قوله لانه متفرد فيحمل الثابت بالاجماع حينئذ ان كان على انه ثابت بنص منه عليه السلام والاجماع يقرره او على انه ثابت (رضى منه عليه السلام به بعد ما رفع اليه فيكون ثابتا بالسنة ولولم يكن نص قبل الاجماع اورضى منه عليه السلام بعده فلاعبرة به ٠
٥) قوله فلا نسخ قال فى الكشف روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام من الثلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رضى الله عنه كيف يحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فالاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك ياغلام فدل على جواز النسخ بالاجماع فنقول انما يلزم ذلك اذا ثبت ان النص دل على عدم الحجب بهما ولم يثبت كيف واقل الجمع فى الارث اثنان قال الشارح الفنى فان قلت سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالاجماع المنعقد فى زمن ابى بكر رضى الله عنه وقال عمر رضى الله عنه متعتان كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانا انهى عنهما متعة النكاح ومتعة الحج وهذا يدل على جواز النسخ بعد النبى عليه السلام قلت امالاول فممنوع انما هو من قبل انتهاء الحكم بانتهاء علته كسقوط سهم ذوى القربى واما الثانى فالمراد انا انهى عنهما بعلى باشاعتهما فى زمان النبى عليه السلام فى المغرب المؤلفة قلوبهم قوم من اشراف العرب كان عليهم السلام يعطيهم من الصدقات بعضهم دفعا لاذاه من المسلمين وبعضهم طمعا فى اسلامه والبعض لتثبيتا بقرب عهده بالاسلام فلما ولى ابو بكر رضى الله عنه منعهم ذلك وقال انقطعت الرشى لكثرة المسلمين ٠
٦) قوله اوالكتاب بالسنة اقول هذا منقوض بقوله عليه السلام كلامى لاينسخ كلام الله تعالى الحديث فى اواخر كتاب الايمان من المشكوة ٠

لقوله تعالى نأت بخير منها اومثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اى دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ولقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث اولقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف النبى عليه السلام ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتعارض بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا اى على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين اول الآية قوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عليه السلام لا وصية للوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية اول الآية قوله تعالى واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفيهن الموت اويجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مأة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اى ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث اذ فى الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم

يكون كذلك لولم يكن مستندا الى نص راجع على النص الاول الذى يجعل منسوخا به لايقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجع لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لايعلم تراخى ذلك النص فلايصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبنى عليه فانه يكون متراخيا لامحالة فيصلح ناسخا.

والى

---

١) قوله لقوله تعالى نأت بخير منها قيل لا دلالة فيه على ان الناسخ هو الخير اوالمثل بل انما يدل على ورود واحد من الحكمين مكان الحكم المنسوخ ويجوز ان يكون الناسخ غيرما دل على الحكم المتأخر فيه بل لابد من ذلك اذا الجزاء متأخر عن الشرط فالاتيان باحدهما متأخر عن النسخ فكان النسخ قبلهما بامر آخر فيه تأمل.

٢) قوله والسنة دونه قد يقال المراد بالمماثلة والخيرية ما هو باعتبار الحكم الثابت بالآية فالخيرية ان يكون الحكم المتأخر اصلح للعباد من التقدم والمماثلة ان يكون المصلحة فيهما سواء فلو اريد ان السنة دونه فى الحكم بان الحكم الثابت بها لايساوى فى المصلحة لحكم الثابت بالكتاب فلا نسلم ذلك ولواريد انها دونه بحسب الكرامة والشرف فلا يفيد المطلوب. ٣) قوله وقوله تعالى قل ما يكون لى معنى ذلك التبديل ليس من عند نفسى بل انما هو بالوحى اوالالهام من الله سبحانه اذ ليس التبديل للهوى بل لاصلاح الدين اوليس التبديل فى حكم النظم كوجوب القرأة فى الصلوة وجواز الصلوة به ونحو ذلك وهذا لاينافى التبديل فى حكم يثبت باعتبار المعنى.

٤) قوله اولقوله عليه السلام اعادة اللام لتباين الجنسين كما فى قوله فيما بعد ولانه اى ينسخ له فالدليل العقلى يباين النقلى فالحديث يباين الكتاب جنسا ثم قد يجاب عن الحديث بان بناء المقبول قد يقصد به حقارة الفاعل وتنكير حديث يدل على ضعفه فيحمل على ما اذا كان الراوى مطعونا والحديث من الآحاد.

٥) قوله اولقوله صدر الحديث يدل على ان المراد مالم يسمعه المخاطبون فلادلالة على عدم النسخ بما سمعوه منه عليه السلام فلا يثبت مدعى الشافعى رحمه الله ان لا شئ من السنة بناسخ من الكتاب وايضا لايدل على ان السنة الفعلية اوالتقريرية لا ينسخ اذلا يطلق عليهما لفظ الحديث. ٦) قوله فاقبلوه اى بانه حديث النبى عليه السلام وكذلك قوله فردوه اى لا تقبلوه بكونه منه عليه السلام لان حكمه بعد تسليم انه منه عليه السلام.

٧) قوله ولانه ان نسخ قيل عليه فلايكون نسخ الكتاب بالكتاب ولا نسخ السنة بالسنة ايضا بمثل ذلك فالطاعن يقول تناقض فيما نقل من الرب تعالى يذم فيما وضع من الشرع.

٨) قوله فالتعارض الظاهر ان المراد المعنى الاعم المتناول بصورة يكون احدهما متروكا للآخر وبصورة يعمل بالدليلين لايكون متروكا ولا متأخرا فالاولى ان يقال واجب مكان اولى.

٩) قوله واحتج بعض قيل لم لا يجوز ان يكون اللام فى قوله للوالدين زائدة لتقوية عمل المصدر اى ايصاؤهم فى امور الاطفال وغيرها او يكون المراد بالوصية ان يأمر اهل البيت بحسن المعاملة معهم فاذن لاينسخ ورد ذلك الاحتجاج فى شرح المتن بان الحديث المذكور حديث الآحاد ونسخ التواتر به لايجوز واجيب بان خبر الواحد اذا كان متواترا من حيث ظهور العمل به من غير نكير نسخ التواتر والحديث كذلك قيل عليه ان البيضاوى قال فى تفسير قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر الآية انه لاينسخ الآية قوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث لان الحديث من الآحاد وتلقى الامة بالقبول لايلحقه بالتواتر فالحديث من حيث ظهور العمل لاينسخ التواتر وقد يقال ان صحة العمل بالحديث انما هو بعد اعتبار النسخ وظهور العمل بعد صحته فيكون متأخرا عن اعتبار النسخ فاذا جعل سببا للنسخ يلزم الدور.

١٠) قوله بقوله عليه السلام قد يقال الحديث موقت بوقت ثبوت الارث لان الحكم على المشتق يدل على علية مبدأ الاشتقاق فلابد من ثبوت الوارثية للشخص فى انتفاء الوصية فى حقه فالمعنى لاوصية لوارث وقت الارث واما الآية فيجعل فى حق الوقت فيكون الحديث بيانا له فلا نسخ ويمكن ان يقال ان مرض هذا البعض من اصحابنا رحمهم الله تعالى الالزام على الشافعى رحمه الله تعالى حيث قال ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم محمول على الاطلاق حتى يكفى ادنى ما يطلق عليه لفظ المسح كشعرة اوشعرات وليس بمجمل فى حق المقدار والمحل فقوله تعالى كتب عليكم الآية مثل ذلك محمول على الاطلاق فى حق الوقت فيعم جميع الاوقات فيلزم النسخ.

١١) قوله وبعضهم بان قوله تعالى قد يقال معنى الحديث الرجم بشرط الاحصان والجلد بشرط عدمه اذ لا جمع بينهما فلا نسخ لان الجلد فى غير المحصن يجامع الحبس الى الموت بل الرجم ايضا يجامعه بان كان فى آخر مدة الحبس. ١٢) قوله هذا فاسد اى الاحتجاج باحد الوجهين المذكورين اوكل من الاحتجاجين فاسد.

١٣) قوله اذ فى الاول اى يعنى ان بيان الحقوق فى تركة الميت هو حق الله تعالى وكلهم به بآية الوصية ثم تولى بذاته المأمور به وهذا عزل الوكيل وابطال لفعله فآية الوارث التى هى الفعل بذاته تعالى وان كان خاليا عن نفى الوصية كان هيأ له على كونها يشتمل على قسمة التركة على وجه لايبقى شئ للوصية قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وقوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك فيكون نفيا للوصية فيندفع ما اورد شارح المغنى حيث قال واجيب عن ذلك الانساد بان ايجاب حق بسبب كالوصية بآية الوصية لاينافى ايجاب حق آخر لسبب آخر كالارث بآية المواريث.

والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله فى اولادكم وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثانى بقوله ولان عمر قال ان الرجم كان مما يتلى فى كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقى حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة يصلى الى الكعبة وبعد ما قدم الى المدينة كان يصلى الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثانى كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولايدرى انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا

قوله والى هذا يعنى اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذى فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كله الايصاء وكلمة الفاء فى قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارنى فاكرمته وقد يقال ان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لاينافى ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسى رحمه الله ان المنتفى بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لاوصية لوارث ضرورة نفى اصل الوصية لكن لايخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى يعنى ان حكم قوله تعالى فامسكوهن فى البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا مكتوبا فى المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولهذا قال عمر رضى الله عنه لولا انى اخشى ان يقال زاد عمر فى القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف.

١) قوله بقوله تعالى يوصيكم الله تمام الآية يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك اذا كان ابوان وابن وبنت يقسم المال على ثمانية عشر سهما لكل من الابوين ثلثة ولكل من البنات اربعة وان كان مع ابويه بنت واحدة فللاب سهمان وللام سهم والبنت ثلاثة اسهم من الستة واذا كان سهما بنتان فالحكم كما فى الواحد عند ابن عباس رضى الله عنه لانه اشترط فى النص لايتها الثلثين التجاوز عن الاثنينية وكما فى الثلث عند الجمهور لان التعليق بالشرط لايوجب نفى الحكم عما عداه فدلالة النص يوجب استحقاقهما الثلثين لان البنت واحدة اذا استحقت الثلث مع الابن فاولى ان يستحق الثلث مع البنت الاخرى وايضا نصيب الابن مع الواحدة من البنات الثلثان وقد كان نصيبه مثل حظ الانثيين فحظهما الثلثان وفيه نظر لان استحقاقها مع الابن لقوة فى الابن يمتنع عصوبة الغير وتصيرها عصوبة وتلك القوة لاتوجد فيما اذا كانت مع البنت الاخرى وايضا معنى الآية ان الابن اذا كان مع البنتين فنصيبه مثل نصيبهما وهو النصف دون الثلثين وقال عليه السلام لفظ الحديث على ما ذكر فى شرح المنتقى ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لاوصية لوارث هكذا اورد البيضاوى فى انوار التنزيل غير انه لم يذكر فيه لفظ تعالى والمعنى على ما وقع فى التنقيح ان الله تعالى بين جميع حقوق كل من كان له حق فى تركة الميت غير الوالدين من الورثة اما بطريق العبارة او الدلالة ولم يكن الوصية من ذلك فيلزم ان يصح الوصية لوارث.

٢) قوله ولان عمر رضى الله عنه قيل هذا انما يقتضى ان لا يكون الحديث ناسخا باعتبار الرجم فيمكن ناسخا باعتبار الجلد والجواب ان الجلد انما ثبت بقوله تعالى الزانية والزانى الآية فالنسخ باعتبار الجلد بذلك وهذا مبنى على ان تأخيره عن قوله تعالى واللاتى يأتين بفاحشة الآية معلوم.

٣) قوله وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة الآية لا يقال انما يثبت به النسخ باعتبار الرجم فى الشيخ والشيخة لا الشاب والشابة فيكون الحديث هو الناسخ فيهما بذلك الاعتبار لانا نقول ترتب الرجم على الزنا يدل على علية الزنا للرجم فيثبت الحكم فيهما اذا زنيا بدلالة هذه الآية ثم ذكر فى الكشف ولئن سلمنا ان الرجم ثبت بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك فى البيوت كان موقتا بما هو مجمل وهو قوله تعالى او يجعل الله لهن سبيلا فان او هذه بمعنى الى ان ثم فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مأة وتغريب عام والثيب بالثيب الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق فانتهى ذلك الحكم بهذا البيان كانتهاء الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ.

٤) قوله وكان هذا مما يتلى فالكتاب المقابل للسنة ثلاثة اقسام لم ينسخ فيه شىء من الحكم والتلاوة وما ينسخ فيه الحكم فقط وما ينسخ فيه التلاوة فقط واما القرآن فليس منسوخ منه لانه ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا ومنسوخ التلاوة ليس كذلك فالكتاب اعم من القرآن فقول المصنف فاول ركن الكتاب اى القرآن تفسير العام بالخاص كالانسان بالفعلاء لاتفسير شىء بلفظ اشهر كالليث بالاسد لانه فرع الترادف.

٥) قوله على هذا المطلوب الظاهر الاشارة الى نسخ الكتاب بالسنة ولا يخفى ان قصة تحويل القبلة ليست فيه على ذلك.

۱) قوله وليس هذا بالكتاب اجماعا في كشف الاسرار انه عليه السلام لما هاجر الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وهو ثابت بالسنة اجماعا اذ ليس في الكتاب ما يوهم دليلا عليه الا قوله فثم وجه الله وذا لا يدل عليه لانها تقتضي التخيير بين الجهات ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنقول معنى قوله لانها تقتضي ان التخيير ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية فلا يكون ثابتا بالكتاب ولو سلم فالكلام في وجوب التوجه الى بيت المقدس ثم قال شارح المغني وفيه بحث اذ التعليل بعدمه لان عدمه في الكتاب لاينافي ثبوته ثم نسخه فلا يثبت الاجماع به ولو سلم فذلك يقتضي ان يكون التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ثابتا بالسنة اجماعا بعدمه في الكتاب وليس الامر كذلك بل قد شك في ثبوته بالكتاب على ان الاجماع انما يثبت بالنقل فنقول ثبوته بالكتاب ان يوجد في المنقول الينا تواترا في المصاحف مايدل عليه او يوجد ذلك في شيء من المصاحف في الصدر الاول وقد ورد شيء من الآثار على ثبوته في الكتاب مع ظهور النسخ به كما في الرجم فاذا لم يوجد شيء من الوجهين المذكورين لم يثبت بالكتاب والمراد بقوله اذ ليس في الكتاب اه نفي الوجود بذلك المعنى واما الشك في ان التوجه الى الكعبة قبل الهجرة هل بالكتاب او السنة فبنى على انه لم يثبت ان القرآن يدل عليه بل هو يدل على ذلك بشيء من الطرق الاربعة المذكورة من العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء اولا واما التوجه الى بيت المقدس فقد ثبت ان القرآن لايدل عليه بشيء من تلك الطرق وهذا معنى قوله ليس في الكتاب ما يوهم دليلا عليه ثم الفرق بهذا الوجه في معرض الشك لكنه بحث آخر وقوله على ان الاجماع انما يثبت بالنقل فنقول المذكور انما هو سبب لانعقاد الاجماع وليس دليلا على ثبوته ولو سلم فيجوز ان يكون له نقل لكن ذكر مع ذلك دليلا عقليا ولا يلزم ذكر النقل شهرته في الكتاب.

وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب[2] متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ما شاء[3] فيكون السنة ناسخة لقوله لا يحل لك النساء من بعد ولانه عليه السلام بعث مبينا[4] فجازله بيان مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان[5] يبين الله بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله نأت بخير اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم[6] وان سلم[7] هذا لكنها انما تنسخ حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة[8] لاتنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات[9] الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز وتثبت بنظمه احكام كالقراءة[10] في الصلوة ونحوها[11].

قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لادليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لايوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لايعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لايتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهو ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لاينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لايحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد.

۲) قوله نسخ السنة بالكتاب قال في التلويح فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن فيه بحث لان الاجماع دليل قطعي على ذلك كما قال المصنف ولو اراد ان لادليل لاهل الاجماع على ذلك فلا نسلم ذلك فيجوز ان يكون لهم نقل من الائمة الصحابية في ذلك ولم يتجاوز النقل عنهم الينا بعد الاجماع.

۳) قوله فيكون السنة اه وذلك لان قولها رضي الله عنها المذكور يدل على اباحة الزيادة على التسع له عليه السلام ولم يثبت ذلك بالكتاب فيكون الثبوت بالسنة فهذه السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لان عدم اطلاعنا بدلالة الكتاب على ذلك بوجه من الوجوه الاربعة لايوجب عدم ثبوته بالكتاب وايضا قد يقال فليكن ما شاء منهن هو التسع دون الغير وانما يلزم النسخ لو كان واحدة مما شاء غير التسع والجواب ان التسع ثابت قطعا وان فرض انه عليه السلام لم يشأ غير التسع لان الآية مطلق اي سواء شائت غير التسع اولم تشأ والحديث يدل على حل غيرهن على تقدير المشية فيبطل اطلاقها ثم لو جعل ما موصولة اشارة الى التسع المعلومات فلا نسخ.

٤) قوله ولانه عليه السلام بعث اه وجه الامكان وما فيه وجه الوقوع فينبغي ان يعكس الترتيب ومعنى مبينا مطلقا من ان يكون بالوحي المتلو والا فلايصح قوله فجازله ثم قوله في موضعين بيان مدة حكم دليل على ان لانسخ الا في ما هو مطلق من التوقيت فلا نسخ في الاحكام المؤبدة كقوله الجهاد ماض الى يوم القيامة.

وليس

٥) قوله ويجوز ان استئناف وليس معطوفا على قوله فجاز ولذا غير بلفظ المضارع فهذا دليل عقلي على نسخ السنة بالكتاب فيهما من الدليلين النقليين من نشران على خلاف ترتيب اللفين. ٦) قوله دون النظم قصر قلب او قصر افراد اي المراد الخير بحسب الحكم نظرا الى حال العباد لا هو بحسب النظم فقط او بحسبهما. ٧) قوله وان سلم اه اي وان سلم ان المراد الخير او المثل في النظم او فيهما فالمذهب ان السنة ينسخ حكم الكتاب وهو صحيح لانها مثلان فيه لا انها ينسخ نظم الكتاب فلايبطل بذلك فان معناه ما ننسخ نسخا بحسب النظم نأت بخير منها في النظم او مثلها فيه او ما ننسخ نسخا بحسبهما نأت بخير او مثل فيهما فالسنة انما يلزم ان لاينسخ النظم اوايهما لا الحكم فقط قيل فاذن يلزم ان يكون نسخ تلاوة قوله تعالى الشيخ والشيخة الآية بالكتاب وليس كذلك ثم ليس المراد من الخيرية في الحكم عند ارادتها من الآية المتلقة حتى يلزم ان يكون الحكم في الناسخ اما اخف من المنسوخ او مثله كما ذهب اليه البعض لان الشرع قد ورد بنسخ الايذاء باللسان في حد الزنا الثابت بقوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الآية وبرجم ما مر ونسخ اباحة الخمر بتحريمها والجلد والرجم اشق واثقل من الشتم وكذلك الحرمة اصعب واضيق من الاباحة. ٨) قوله فالسنة لاتنسخ نظم الكتاب قيل فاذا ينسخ نظم قوله تعالى الشيخ والشيخة الآية. ٩) قوله في اثبات الحكم والاظهر ان يقال في مصلحة الحكم وفائدته ليناسب قوله فيما سبق اي فيما يرجع الى مصالح العباد. ١٠) قوله كالقراءة وجوب قراءة نظم القرآن في الصلوة ومن أس العبادات من علوشأنه فيلزم بذلك الرجحان ١١) قوله ونحوها كحرمة القراءة للجنب والحائض والنفساء ووجوب الايمان به ويكفر الجاحد.

١) قوله وليس ذلك فى التلويح يجوز ان يكون بطريق الاجتهاد قلنا لو كان الاجتهاد وحيا يئه فى صورة الاجتهاد فذاك وان لم يكن وحيا فلا يصدر عنه
لقوله تعالى ان هو الاوحى يوحى ولو سلم جواز الاجتهاد منه عليه السلام وبدون الوحى فلا يلزم جريان ذلك فى النسخ قلنا فى مقام الجواب ردا على الخصم ان
تقول يجوز ان يكون النسخ بالوحى بل بالاجتهاد منع على النبع داخل فى السند كما لايخفى بعد التأمل فالخصم يقول لايصح النسخ بالسنة ولا يلزم تبديل من
عند نفسه وهو منفى عنه والجواب اما لانسلم الملازمة فليكن التبديل بالوحى والمعترض يقول لانسلم الملازمة لجواز ان يكون التبديل بالاجتهاد ام يصح الجواب
بوجه آخر وهو ان النسخ بيان المدة لاتبديلا فلايلزم قول ما هومنفى عنه وايضا يجوز ان يكون الحديث مخصوصا بما سوى المطلقات من الاحكام وهى التى
تلحقها النسخ اولم يكن منفى عما قبله يتناوله وغيره فكلما جهل التاريخ لايصح النسخ وقد لايصح النسخ مع العلم بالتاريخ لسبب فى الطعن الراوى .

وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى اى ليس نسخ
الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب عن قوله قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى
وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله اذا اشكل تاريخه اولم يكن فى الصحة بحيث
ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله يكثر لكم الاحاديث من بعدى
وما ذكر من الطعن فانه فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق
يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن فى الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل
وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب
كثيرة كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة
رضى الله تعالى عنها ما قبض النبى عليه السلام حتى اباح الله تعالى له من النساء
ماشاء فيكون قوله تعالى لايحل لك النساء من بعد منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة
بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الافزوروها الحديث مسئلة يجوز
ان يكون الناسخ اشق عندنا لان فى ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم
والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لاينسخ الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها
الآية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لاينسخ المتواتر بالآحاد
وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالآحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر.

قوله وليس ذلك من تلقاء نفسى فان قلت هل يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحى حيث اذن الله تعالى له فى الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطاء قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لايقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم منى وقيل هذا الحديث مايخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا

٢) قوله بدليل سياق اه فلفظ الكثرة يستعمل فيما لا اعتداد بشأنه لاحتمال الكذب بل قد يستعمل فى الكواذب كقولك لمن قال فلان يقول انت فعلت كذا وكذا هو يكثر القول اى هو كاذب وايضا صيغة المضارع يدل على حصول الكثرة بعد مالم يحصل فى حيوته عليه السلام فيلزم الزيادة على ما صدر عنه عليه السلام فيما نسبوا اليه وهو كاذب فكانه قال بعض محدثون عنى كاذب فاعرضوه ليعلم الصادق والكاذب ثم قوله عليه السلام فاذا روى لكم بصيغة المجهول اشار بحقارة الراوى والطعن فيه.

٣) قوله فان من هو مصدق اى فلا يقول المصدق خلاف كلام ربه ولان الله تعالى كذب نبيه .

٤) قوله يطعن فى الكل فنقول يزعم ان الكل من عند الله فيتهم ربه بالتناقض والكذب والسفه فى الصور الاربع وايضا تقول يكذبه ربه بزعمه ان الناسخ من عند الله فيها .

٥) قوله بالطعن الباطل اشار بان الطعن الحق يكون معتبرا كما فى حق بعض الرواة .

٦) قوله وفيما ذكرنا اه يقال لعبد السلطان اللائق مرتبة علية عنده لانه يتكلم فوق كلامه ويغير حكمه فكلامه يتضمن المصلحة ويؤدى الى الخير ورأيه سالم عن الخطأ فيتلقاه السلطان بالقبول .

٧) قوله ونظائر نسخ الكتاب قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث ثقفتموهم ينسخ قوله تعالى قل يا ايها الكافرون الآية وكذا آية الجلد وآية الرجم ينسخان قوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما اى باللسان .

٨) قوله كنت نهيتكم الظاهر ان المراد النهى من عند نفسه لا بالوحى المتلو وكان النهى بالسنة فهذا الحديث ينسخها .

٩) قوله يجوز ان يكون اى سواء كان نسخ الكتاب بالكتاب او السنة او نسخ السنة بايهما قال الشارح المفتى عبد الرحمن بن محمد بن احمد لانه يجوز ان يكون المصلحة فى النقل الى الاشق كما يجوز ان يكون من النقل الى الاخف فالطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء كما اخرى من الدواء الى الغذاء بحسب من المصلحة .

١٠) قوله لان فى ابتداء الاسلام قيل كان سبب التخيير فى الاوائل لمخافة ان يرجع الرجل عن الاسلام بمشقة الصوم فلما تقرر الدين وامن من ان يرتد عنه
سقط ذلك من قبل انتهاء الحكم بانتهاء السبب فلا يعد نسخا بالاشق.
١١) قوله مسئلة لا ينسخ المتواتر قال صاحب المغنى ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد قبل حيات الرسول صلى الله عليه وسلم الا ترى ان اهل قباء تحولوا فى خلال
الصلوة من جهة بيت المقدس الى جهة الكعبة بخبر ابن عمر رضى الله عنهما وحده ولم ينكر عليهم ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بل صدقهم قال
عبد الرحمن وقباء بالضم والمد من قرى المدينة ينون ولا ينون كذا فى المغرب وينسخ بالمشهور اذ بالشهرة وهى التواتر فى غير العصر الاول ثبت استناده
الى حال حياته عليه السلام يقينا او الآحاد فى تلك الحالة ينسخ المتواتر فكذا ما ثبت استناده الينا يقينا .

الاول وباعتبار الحكم يشبه الثانى وكان حكم التخصيص بين حكميها فالمخصص ان كان مجهولا يسقط الناسخ فى نفسه ويكون العام المخصوص البعض دليلا قطعيا فى الكل كما كان قبل النسخ ولكن الاستثناء لا يسقط بل يسقط بالاحتجاج بالعام فانه يوجب الجهالة فى الباقى بعد الاستثناء وحكم التخصيص الشك فى السقوط وعدمه فالعام المخصوص البعض بالتخصيص يكون حجة باعتبار ان التخصيص كالنسخ ولا يكون قطعيا باعتبار انه كالاستثناء وقد كان حكم النسخ معنا ان العام حجة قطعية وحكم الاستثناء ان العام ليس حجة اصلا لا قطعيا ولا ظنيا فالقول بانه حجة ظنية بين الحكمين وان كان معلوما فلشبه الاول يصح تعليل كما يصح تعليل النسخ لكن التعليل النسخ لا يصح بالنسخ الآخر قياسا وتعليل التخصيص يصح به التخصيص الآخر قياسا فاذا صح تعليل التخصيص لايدرى انه لم يخرج بالتعليل فيوجب الجهالة فى الباقى فيلزم سقوط الحجية اصلا من العام ولشبه الثانى لا يصح التعليل فيكون العام حجة قطعية فيقع الشك فى العام عند التخصيص فروعى الجانبين وجعل حجة لا قطعا فينبغى ان يكون بين اعتبار كون النسخ بيان مدة الذى يوجد بخبر الواحد وبين اعتبار كونه تبديلا الذى يوجد بالمتواتر حالة ثالثة مشتملة على بعض من اعتبار الاول وعلى بعض من الاعتبار الثانى هى توجد بما هو بين الآحاد والمتواتر وهو المشهور وليس كذلك فالاظهر ان يقال لان البيان المحض يثبت بخبر الواحد والتبديل المحض يثبت بالمتواتر فالنسخ الذى بينهما فيه نوع من البيان ونوع من التبديل يثبت بالمشهور الذى بين الآحاد والمتواتر .

٢) قوله اما الحكم والتلاوة اراد بالحكم ما يستنبط من النص من الاحكام الشرعية وبالتلاوة ما يتعلق بالنظم من وجوب قراءته فى الصلوة وجوازها به وكراهة القراءة والمستنبط من النص قد يكون عين ما يتعلق بنظمه كما يدل على وجوب القراءة من الآيات وقد يكون غيره كآية الوصية والارث مثلا والمتعلق بنظمه ايضا قد يكون غير المستنبط منه كآية الوصية والارث فاذا اضيف الحكمان الى نص بخصوصه يكون بينهما عموم من وجه واذا كان مطلقا عن الاضافة فالمتعلق اخص مطلقا عن المستنبط .

فيجوز بما هو متوسط بينهما اى بين المتواتر وخبر الآحاد وهو المشهور واما المنسوخ[1] فهو اما الحكم والتلاوة معا[2] قالوا وقد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام[3] والانساء[4] كان للقرآن فى زمن النبى عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله[5] فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون[6] واما الحكم[7] فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما[8] ولنا قوله تعالى فامسكوهن فى البيوت نسخ حكمه وبقى تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة[9] الكافرون ونحوهما

قوله واما المنسوخ لايخفى ان هذا التفصيل انما هو فى منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحى المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لايجرى النسخ الا فى حكمه والمراد بالحكم ههنا مايتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله وقد يرفعان بحث استطرادى يعنى كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعى حتى يكون نسخا وقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء فى ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لايفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان فى الجملة لان الاستثناء من النفى اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ماروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة .

٣) قوله وقد يرفعان ذكر فى لفظ الرفع دون لفظ النسخ كما فعل فخر الاسلام حيث قال فانها نسخت اصلا وحكما اى نسخت صحف ابراهيم عليه السلام تلاوة وحكما اما بصرفها عن القلوب وهو الانساء او بموت العلماء لان النسخ لابد ان يكون بدليل شرعى والانساء والاماتة ليسا بدليل شرعى وما اورده فخر الاسلام رحمه الله تعالى فمحمول على التجوز .

٤) قوله والانساء انه خصه بالذكر لبداهة ان موت العلماء لم يكن عنده حيوة بحر العلوم .

٥) قوله قال الله تعالى انه قيل حفظ القرآن يورث قوة فى الحافظة فيجوز ان يكون المراد ذلك بعد القراءة لا ينسى شيئا من معلوماته ببركة القرآن ولوسلم ان المراد لا ينسى شيئا من القرآن فيجوز ان يكون من باب التعليق بالمحال يعنى انه تعالى لا يريد ان ينسى نبيه عليه السلام من القرآن والنسيان متعلق بارادته فاذا لم يكن كقول الشاعر: لا عيب فيهم غير ان سيوفهم ـ بهن فلول من قراع الكتائب فلا دلالة فى الآية على وجود النسيان فيلزمه عليه السلام كيف ولوسلم صدور النسيان منه عليه السلام بطريق الندرة على مقتضى الآية لا يلزم دوام النسيان فى كلمة من كلمات القرآن ولوسلم فلا يلزم دوام النسيان فى تلك الكلمة لجميع المؤمنين فى حيوته عليه السلام فالنسيان الذى كلامنا فيه وهو ان يرتفع من بين الخلائق ونسخ رأسا لايثبت وانما الكلام فى ذلك بدليل قوله فاما بعد وفاته او النسيان الدائم الى آخر العمر واقع فى كثير من الناس بعد وفاته عليه السلام النسيان بمعنى الارتفاع من بينهم اصلا .

٦) قوله لقوله تعالى انا نحن نزلنا بناء الدلالة على ان المراد حفظ جميع القرآن من النسيان الى آخر الزمان بضم القراين الدالة على ذلك قال شارح المغنى عبدالرحمن معلوم انه ليس المراد حفظ لديه فانه تعالى يتعالى عن الوصف بالنسيان والغفلة فيثبت انه اراد الحفظ لدينا يعنى ان المراد الحفظ عن النسيان وهذا لايتصور الا فى علم من شأنه النسيان فيكون الحفظ فى علم الناس لا علم الله تعالى قيل لم يجوز ان يكون الحفظ فى علم الملائكة وبنى الجن فانه يجرى فيهم الغفلة والنسيان

٧) قوله واما الحكم انه هذا يجرى فى الكتاب والسنة جميعا واما القسمان الاخيران فيختصان بالكتاب لانه هو الوحى المتلو دون غيره .

٨) قوله ومنعه البعض راجع الى اخر ذكل من الحكم والتلاوة فى النسخ ثم معنى نسخ التلاوة انساء النظم الا من قلب واحد او اثنين بحيث لايبلغ حد التواتر كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه نسى الا من قلب وكقوله تعالى والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم نسى الا من قلب عمر رضى الله عنه لحكمة لا نقف عليها فاذا وجد الانساء المذكور لا يتعلق بالنظم احكامه من القراءة فى الصلوة ونظائرها المذكورة فيما سبق فقوله لان النص بالحكم والحكم بالنص باعتبار الجزئين فى حيز النع اما الجزء الاول فلان اعتبار النص بمعنى عدم نسخ التلاوة بالمعنى المذكور ليس بسبب الحكم حتى لو نسخ الحكم يلزم نسخ التلاوة بالمعنى المذكور فسورة الكافرون متواترة النقل يتعلق بها احكام النظم مع ان حكمها منسوخ واما الجزء الثانى فلان اعتبار الحكم ليس باعتبار النص بمعنى عدم نسخ التلاوة بالمعنى المذكور حتى لو نسخ التلاوة لم يعتبر الحكم فان الحكم فى آية الرجم باق غير منسوخ مع نسخ التلاوة وقال الامام السرخسى قد ثبت ان اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو جائز فلان يجوز بقاء الحكم بعد مانسخ حكم التلاوة من الوحى المتلو كان اولى ولا نسلم ان الحكم لايبقى بدون النص اذ بقاء الحكم يستغنى عن بقاء السبب .

٩) قوله وسورة الكافرون بناء ذلك على انها فى المساهلة والمتاركة مع الكافرين لا للاخبار عن المتقدم والتأخر .

١) قوله ونسخ قراءة ... هي متلوا بل الانشاء وكذا قوله الشيخ والشيخة الآية ونسخ التلاوة بالانساء قال عبد الرحمن هذه القراءة كانت مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر والظاهر انه كانت يجرى عليها احكام النظم الى زمانه.

٢) قوله ولان حكمه استدلال على جواز كل من القسمين الاخيرين تقريره ان المخالف فيهما لاينكر ان يكون للنص حكمان فينسخ احدهما دون الآخر فيكون النص مع الحكم والحكم مع النص فما تقول من نسخ الحكم فقط اونسخ التلاوة فقط كذلك على ان المراد بالحكم ما يستفاد من النص المتعلق بمعناه وبالتلاوة مالا يستفاد منه بل من غيره ويتعلق بالنظم واما مايستفاد من النص يتعلق بالنظم فهو غير منسوخ فنسخ التلاوة نسخ احد الحكمين دون الآخر وكذا نسخ الحكم وليس بغير نسخ احد الحكمين دون الاخر وكذا نسخ الحكم وليس معنى نسخ النص ابطال الحكم رأسا حتى لا يبقى حكم فالنص مع الحكم.

ونسخ قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهي ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اى حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا.

قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لايعنى ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلانزاع بين الجمهور في انها لايكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء اوشرط اوزيادة مايرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب • الاول انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية • الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية • الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والافلا • الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والافلا واليه ذهب القاضي عبدالجبار • الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والافلا • السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والافلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت اوبثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لايكون الابدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لايخفى ان الدليل الذى يثبت به الزيادة ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على مافى اصول ابن الحاجب • وللمصنف رحمه الله عليه مؤاخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رحمه الله لانه لايقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لماعلم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التى تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف الثالث التغيير في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق اواطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعنى المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف • ولايخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم تجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لاتجب الازيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لواتى باحد الامرين الاولين اعنى الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في

٣) قوله كالاعجاز هذا لازم للنص غيره منفك عنه بخلاف الجواز والوجوب في الحرمة في القراءة فالمراد ان الاعجاز يتعلق بالنظم لا انه ينسخ ايضا كالجواز واشباهه او المراد انه ينسخ بطريق الانساء.

٤) قوله واما وصف الحكم كعمومه المستفاد من الاطلاق ينسخ بزيادة التخصيص وخصوصية المستفاد من مفهوم المخالفة ينسخ بما يرفعه واما العموم والخصوص المصرح بهما فهما نفس الحكم لاوصفه.

٥) قوله عطف اذ العدد العطف في آخر المعطوفات وجهان ان يعطف على متبوع الكل او يعطف على ما قبله بلا واسطة واما العطف على مابينهما فلم يسمع في كلام اهل العربية.

٦) قوله فقد اختلفوا قال عبدالرحمن الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صوم على صلوة لا يكون نسخا بحكم المزيد عليه اتفاقا لانها زيادة حكم في شرع من غير تغيير الاول وكذا اذا لم يكن مستقلة لكنها كانت مقارنة لايكون نسخا اتفاقا كرد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد انما الخلاف فيما اذا لم يكن مستقلة ولامقارنة بل يتأخر تأخيرا يصح القول بالنسخ فيه فعندنا نسخ معنى بيان صورة وعند الشافعي رحمه الله تعالى بمنزلة تخصيص العام حتى جوز الزيادة على النص بالقياس وخبر الواحد فيه نظر لان الزيادة على الحكم ان يثبت اولا حكم ثم زيد عليه بشيء واما اذا ثبت امران معا فالحكم انما هو المجموع وليس احدهما حكما والآخر زائدا عليه ورد الشهادة والجلد كذلك وايضا قوله حتى جوز الزيادة لا يصح التفريع على كونه بمنزلة تخصيص العام لان تخصيص العام ابتداء قبل ان يخصص بنص آخر بخبر الواحد او القياس لايجوز وانما يخصص بهما بعد ماصار مخصصا بالنص فالزيادة على الحكم الثابت بالنص ابتداء بهما لا يتفرع على كونه بمنزلة التخصيص وانما المتفرع الزيادة بهما ثانيا بعد الزيادة بالنص ابتداء فان قيل المراد بقوله حتى جوز الزيادة وهو الزيادة بعد الزيادة بالنص قلنا من امثلة الزيادة على النص بالقياس على ما اختاره الشافعي رحمه الله تعالى زيادة الايمان على الرقبة في الاعتاق لكفارة اليمين قياسا على كفارة القتل وهذه زيادة ابتداء لا بعد الزيادة بالنص فكيف يكون المراد ذلك اقول زيادة اما متعلقة بالكتابة او بالقراءة او المعنى فالكلام ههنا في الثالث وهي اما بالاثبات او بالنفي والاثبات اما بغير المذكور في النص اولجميع افراده والنفي اما من غير المذكور اومن بعض افراده المذكور اماالثاني والثالث فليسا من التغيير بل الاول تأكيد المنطوق من حيث الاطلاق والثاني تأكيد المفهوم بخلاف الاول والرابع فان الاول رفع المفهوم والثاني رفع المنطوق من حيث الاطلاق والمراد من الزيادة المغيرة او النسخ انما هو هذا وهذه الزيادة ان كان الاول فهو رفع مفهوم المخالفة وان كان الثاني فهو زيادة الشرط ثم تثبت القسمة بعد قسم من الاول ثالثا لعله مبنى على اصطلاح وهو ان رفع مفهوم المخالفة ان كان زيادة نفس الواجب فهو زيادة جزء وان كان في محله فهو رفع المفهوم.

وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين مثلا او شرط كالايمان في الكفارة اوما يرفع مفهوم المخالفة كما لوقال في العلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا اى الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لانقول بالمفهوم اى بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص امابزيادة الجزء اوبزيادة الشرط اوبزيادة مايرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهوان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رحمه الله فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لايكون نسخا عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على انه لايقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي رحمه الله لامطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لواتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف والتخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين اورجل وامرأتين فزاد الشافعي رحمه الله امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعى

تفسير تغيير الاصل على ماذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانين بمنزلة العدم في انه لايحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لايكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة امور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما ه واعلم ان المثال الثاني اعنى زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لامن حيث دخوله في ضابطة تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استئنافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدى في الاحكام حيث قال وملوم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار

لكن

١) قوله وذكروا الخ مثل هذا الكلام اشارة الى عدم القطع بمعنى ان هذا المصر ليس منطوقا به . ٢) قوله اوشرط الخ اندرج فيه زيادة الوصف كما اذا قيل صلوا ركعتين طويلتين اوقصيرتين وزيادة المكان كما يقال في مسجد كذا والزمان كقولك في وقت كذا والحال كقولك جاهرا اوقاعدا اوقائما والعلة كقولك لاجل امر كذا والشرط كقولك ان كنت كذا وكذا . ٣) قوله اوما يرفع مفهوم المخالفة وهوان يكون النص مشتملا على قيد فيختص الحكم بالقيد حتى يتنفى من غيره فيزاد ما يوجب عموم الحكم بغير القيد . ٤) قوله كما لوقال في العلوفة زكوة فيه نظر لان الكلام في زيادة غير مستقلة لان المستقلة كزيادة الصوم على الصوم اوزيادة صلوة سادسة فلا خلاف فانها ليست بنسخ ولاشك ان الزكوة في العلوفة مثل الصلوة السادسة فما ان لا يكونا من محل الخلاف اويكونا منه من غير فرق بينهما البتة . ٥) قوله ويجب استثناء الثالث هذا اذا لم يكن قرينة العهد في قوله الزيادة نسخ عندنا وعدم قولنا بمفهوم المخالفة قرينة على ذلك ويجوز ان يقال المراد بالنسخ ازالة المحكم وان لم يكن قطعيا بل مفهوما موهوما ولا شك في ان رفع المفهوم ازالة الحكم الموهوم عندنا ثم الاستثناء من الحكم انما يجب اذا لم يكن المسمى رفع مفهوم المخالفة وهو ثبوت الحكم في غير القيد بدون القيد داخلا في الفرض من الحكم نسخة عندنا وهو عدم الثبوت بالقياس وخبر الواحد ليس كذلك بل هو داخل فيه عندنا قال في التلويح يجب الاخراج المفهوم المخالفة من محل الخلاف مع ابي حنيفة رحمه الله تعالى لانه لايقول به فلا يتصور رفعه وفيه نظر لان اباحنيفة رحمه الله تعالى انما لم يقل بكونه حجة لابإبطاله وقد يتصور رفع مالم يكن حجة قطعية سواء كان مشكوكا اوموهوما فالوجه ما قلنا بعد هذه الحاشية ثم يجب استثناء الزيادة على سبيل الوجوب كالقاعدة في الصلوة او السنية كالتثليث في الوضوء ايضا لانه ليس نسخا عندنا كما ستذكر في اواخر الفصل . ٦) قوله بناء على انه لا يقول به اى لايقول بانه دليل شرعى فلا يصدق تعريف النسخ وهو ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه على رفع المفهوم ولايخفى انه يلزم عدم النسخ بزيادة الجزء ايضا اذ ليس في الحقيقة الارفع المفهوم فيجرى عليه الدليل المذكور والدليل على نسخية زيادة الشرط انما يرفع الاطلاق وهو حجة عندنا . ٧) قوله وعند الشافعى رحمه الله تعالى لايخفى ان التعريف المذكور للنسخ يصدق على رفع المفهوم على مذهب الشافعى فلعل التعريف عنده غير ذلك اواراد نفي النسخية في حكمها وهو عدم الثبوت بالآحاد اوالقياس حتى يرفع عنده بما في شرح المنتقى ان الشافعى رحمه الله تعالى قال ان الرقبة عامة يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة منها يكون تخصيصا لانسخا كاخراج بعض الاعيان من الاسم العام وان النسخ رفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير له فلا يكون نسخا فالحاق صفة الايمان لايخرج الرقبة ان يكون مستحقه للاعيان كما اذا شهد اثنان بالف وآخر بالف وخمسمائة فالشهادة الثانية تقرير للاول في الالف والزيادة لايخرج الالف من ان يكون حجة للمدعى وفي ذلك نظر لان شيئا من الدليلين لايجرى في الزيادة رفع المفهوم وقوله وفي الزيادة تقرير له نعم وان كان تقريرا من وجه فلا يقول انه نسخ من ذلك الوجه لكنه رفع من وجه آخر فهذا الوجه نسخ فالحاق صفة الايمان تقريرا لاستحقاق جنس الرقبة للعتق ولكنه رفع لاستحقاق نوع منها وهو الكافرة للعتق وقد ثبت ذلك باطلاق النص . ٨) قوله ان غيرت الاصل تغيير الاصل اما بإبطال حجته بدون الزيادة اوبإبطال اجزائه بدونها او بإبطال وجوبه بدونها وقوله حتى لواتى به تبيين للتغيير باعتبار الشق الاول والامثلة للتغيير على ترتيب الاقسام التى ذكرناها لاالتبيين فلا يرد ان الاخيرين لايطابقان المثل له على توهم ان الاستثناء حينئذ تغييرا وان الامثلة للتبيين ثم الامثلة كلها للزيادة في الجزء لكن حكم الاصل في الاول الصحة وفي الثانى الاجزاء وفي الثالث وجوب احد الامرين واما الزيادة في الشرط ورفع المفهوم فالظاهر انما ليسا بنسخ عند هذا القائل لصحة اعتاق الرقبة واجزائه ووجوبه على تقدير ان يمين الحانث العتق مثلا عند الجمهور وعلى تقدير ان يفعل الحانث كلا من الاعتاق والاطعام والكسوة وكان قيمة العتق اكثر من قيمة الطعام وقيمة الكسوة كانا باقية بعد الحاق صفة الايمان وكذا صحة الاعتاق والاجزاء والوجوب في كفارة القتل ما فيه بعد رفع المفهوم بثبوت الاجزاء الكافرة فرضا تأمل .

لـكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد ههنا ثلثة امثلة فالاول هوزيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لايستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لواتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة وانما قلنا انما لايستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الاعادة

وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين رحمه الله وذكر في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين رحمه الله وهو انه لاشك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اى الشيء المبدل حكما شرعيا تكون نسخا والا نحو ان يكون عدما اصليا فلا ولنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعدما كان الواجب واحدا اوا حد اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد

المزيد عليه لوفعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا اوكان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لوفعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها ثم لم يجز ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكانت زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا قوله فانه فسر ينبغى ان يكون بلفظ المبنى للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير.

١) قوله لـكن الاخيرين قيل المراد وجوب اعادة الجنس والزيادة بالعشرين اعادة لجنس الجلد فالمثال الثاني ايضا مستقيم .

٢) قوله لانه على تقدير الزيادة انه فيه منع لم لايجوز اجزاء الثلثة بسلامين كالوتر عند الشافعي رحمه الله تعالى فيؤتى بالفجر كما هو قبل الزيادة ثم يؤتى بالزائد ولوسلم انه محال شرعا غير واقع اصلا فليكن حينئذ لازما لمحال آخر وهو الزيادة في الفجر ومثل هذا المنع وارد في قوله لايجب الاعادة فيما بعد في عشرين في حد القذف .

٣) قوله فانه فسر ذكر في التلويح ان هذا التفسير من ابن الحاجب لـكن تدوقع في المحصول وغيره من كتب الاصول فينبغى ان يكون فسر مبنيا للمفعول .

٤) قوله ان صار الكل اه بان يتحد الكل جنسا ولا يمكن البعض في اداء الواجب فيدخل زيادة الركعة في الفجر وزيادة العشرين في حد القذف ويخرج الزيادة في التميز وزيادة الشرط ورفع المفهوم .

٥) قوله لا كالوضوء من زيادة الشرط وكذلك الايمان في الرقبة زيادة الشرط وكذلك النية والولاء والترتيب في الوضوء واما الفاتحة والتعديل في الصلوة والتغريب في حد زنا البكر فمن زيادة الركن ثم المراد بالطواف الذي زيد عليه الوضوء شرط طواف الزيارة زيد بخبر الواحد في المتن ولهذا لم يجعل الطهارة شرطا في طواف الزيارة بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة .

٦) قوله واختار البعض حصر المصنف المذاهب في الـتي ذكر في التلويح نقلا من الآمدى في الاحكام مذهبا سابعا هو مذهب القاضي عبد الجبار عبارة الاحكام هكذا ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لوفعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه وواجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا اوكان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار انتهى كلامه والتحقيق ان قول ابي الحسين هو عين مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى لان رفع المفهوم ليس بنسخ عنده على ما قال وكذلك في قول ابي الحسين لانه لا يبدل الا عدما اصليا فالبدل لعدم الاصل ليس بنسخ عنده وزيادة الجزء والشرط نسخ عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكذا عند ابي الحسين لان الزيادة بطريق التميز تبدل حكما شرعيا وهو وجوب الاصل وحرمة تركه والزيادة لا بطريق تبدل حكما شرعيا وهو اجزاء الاصل فالبدل للحكم الشرعى نسخ عنده والزيادة على النص منحصر في ذلك على ما قالوا فكل زيادة هو نسخ عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى نسخ عند ابي الحسين وكل ما ليس بنسخ عنده ليس بنسخ عنده فالمذاهب غير المذهب القاضي عبد الجبار خمسة ومعه ستة .

٧) قوله فان كان بناء اللازمة على اعتبار الحيثية والتراخي في الزيادة وقوله والا يجوز دون ان يقول والا يكون عدما اصليا البتة لعدم الجزم بان الزيادة على النص منحصرة في زيادة الجزء والشرط ورفع المفهوم فالمبدل حكم شرعي في زيادة الجزء والشرط وعدم اصلي في رفع المفهوم فلو جزم بان غير الزيادة في الجزء والشرط وعدم منحصر في الرفع يصح ان يقال والا يكون عدما اصليا لـكنه غير مجزوم به .

٨) قوله زيادة الجزء ما يكون ركنا من الواجب اما ركن متصل اومنفصل فالاول ان يكون مع الجزء الآخر امرا واحدا لايتأدى الواجب الا بمجموعها اوصح وجود كل جزء منفكا من الآخر كزيادة عشرين جلدة في حد القذف اولا يصح حتى يوجد جزء منفكا عن الآخر يلزم الاستيناف كزيادة ركعة في الفجر والثاني ما يتأدى به الواجب منفردا كالجزء الآخر حكما يتأدى طبيعة الكلية بجزئياتها كمطلق الشهادة يتأدى بشهادة زيد وعمرو وبشهادة خالد وبكر الى غير ذلك فهو في الحقيقة جزئي لـكنه جزء المفهوم المراد الذي قد يعبر به الواجب واما بشرط فهو ما يكون خارجا من الواجب يتوقف عليه صحته .

٩) قوله واما بايجاب شيء زائد على ما كان يؤدى به الواجب وتصيره جزأ من الواجب حتى صار المجموع امرا واحدا .

فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وتقريره ان الزيادة المختلفة فيما بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما تكون بثلثة امور الاول بالتخيير فى اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير فى الثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانما ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال فى المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص

قوله فترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الاوامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس نسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا .

وايضا

١) قوله كزيادة الشرط تشبيه فى رفع الاجزاء وليس بتمثيل لايجاب شيء زائد لان الكلام فى زيادة الجزء وزيادة الشرط ليست من ذلك .

٢) قوله بيننا وبينهم لوطاف الشافعية بان هذا قوله فيما بعد هذا تفريع على مذهب ابي الحسين فانه يدل على ان طرف الخلاف اصحاب الحسين ولو عاد اليهم فلا خلاف بيننا وبينهم كما ذكرت فيما قبل ولو عاد الى الفرق الحسن بأجمعهم فلا يوجد زيادة تختلف فيها بيننا وبين الكل ولو عاد الى بعض منهم فرفع المفهوم وايضا تختلف فيه بيننا وبين بعض منهم لان المنف رحمه الله تعالى قسم الزيادة المختلف فيها الى اقسام منها رفع المفهوم وذلك ليس بنسخ عندنا كما قال فلو لم يكن نسخا عند بعض منهم فليس من الزيادة المختلف فيها هف والجواب باختيار الشق الاول ان معنى قوله تفريع على مذهب ابي الحسين انه تفريع من الشافعية على المذهب المختار عند الحنفية وهو قول ابي بكر فيكون الزاما عليهم .

٣) قوله بثلاثة امور لاشك فى عدم صحة الحصر فالتخيير بالزيادة بين الاربعة او الخمسة الى غير ذلك بعد ما كان الواجب ثلثة او احد الامور الثلثة او مفهوما مرددا بين الواحد من الثلثة وبين الاخيرين منها او بعد ما كان الواجب اربعة او احد الامور الاربعة او مفهوما مرددا بين الواحد والاثنين والثلثة منها او بين هذين منها وآخرين منها وكذا التخيير بالزيادة بين الثلثة بعد ما كان الواجب واحدا ايضا من ذلك فلعل بناء الامر على ما وقع فى الشرع .

٤) قوله ترفع حرمة ترك له ويلزمه رفع وجوب فعل ذلك الواجب .

٥) قوله فالزيادة لايقال ترفع المفهوم ايضا يلزم ان يكون نسخا لانه يجعل غير المعد شريكا للمعد فى الوجوب او نحوه فلا يخلو اما ان يكون بالتخيير بين المعد وغيره او بالجمع بينهما فيه حتى يكون المجموع امرا واحدا هو الواجب مثلا الاول رفع الوجوب ورفع حرمة الترك من المعد والثاني رفع الاجزاء عنه والكل نسخ لانا نقول المفهوم لايصلح مثبتا للوجوب او الحرمة او الاجزاء عندنا لعدم الحجية فليس الرفع رفعاله اورد فى التلويح ان الاجزاء امتثال الامر والخروج من العهدة وليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر وليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا انتهى فنقول الخروج من العهدة ثابت بالدليل الشرعي وهو ثابت بتحريم الزيادة وان لم يوجد فى الشرع دليل على ذلك فلم تحريم الزيادة حكما شرعيا فلا يصح قوله فالاولى ان يقال له واذا كان الخروج من العهدة ثابتا بالدليل الشرعي كان حكما شرعيا اذ ليس معناه غير ذلك ايضا قوله ولو سلم فالامتثال الخ تسليم بكون الامتثال والخروج من العهدة حكما شرعيا فلو اراد ان المجموع الامرين لم يرتفع من الاصل فهو باطل لان الخروج به من عهدة الواجب قد ارتفع حتى لو فعل الاصلي ولم يفعل الزيادة لم يخرج من العهدة ولو اراد ان الجزء الاول لم يرتفع فعدم ارتفاع الجزء وثبوته لا يستلزمه عدم ارتفاع الكل وثبوت الكل فيجوز الارتفاع المجموع من حيث هو مجموع حتى يلزم ارتفاع الاجزاء التي سلم كونه حكما شرعيا فيلزم النسخ وقوله لانه مستند الى عدم الاصلي اى ثابت بان الاصل فى الامور عدم التوقف على الغير متعرض بان دليل تحريم الزيادة هو المثبت دون العدم الاصلي وقوله وهو ليس بمرتفع كيف ووجوب احدهما لا بعينه يستلزم حرمة تركهما معا وقد ارتفع اللازم بزيادة ثالث فى التخيير فكذا الملزوم وقوله ثابت بحكم النفي الاصلي لا بل هو ثابت بنص يدل على اجزاء احد الامرين فيكون رفعه نسخا .

٦) قوله واما زيادة الشرط هذا ايضا يجوز ان يكون بطريق التخيير بين اثنين بعد ما كان الشرط واحدا او بين ثلاثة بعد ما كان بين اثنين وان يكون بطريق الايجاب بشيء زائد فالاول بالنظر الى الشرط السابق وزيادة الجزء بالتخيير فحكمه ما مضى واما بالنظر الى المشروط فترفع حرمته بدون الشرط السابق والثاني ترفع اجزاء المشروط بدون الشرط فالمراد بقوله ترفع اجزاء الاصل ذلك .

٧) قوله مستفاد من النص لعل المراد ما يقابل المحكم من الظاهر والنص والمفسر والخفي والمشكل والمجمل واما المتشابهات فلا يستنبط منها الاحكام فيكون هذا بيان بقبول المحل لكن لابد مع ذلك من بيان الشرط فحينئذ هو التمكن من الاعتقاد بالمنسوخ وان الزيادة بالكتاب او السنة ولعل ذلك ههنا محفوظ .

وايضاً المطلق يجرى على اطلاقه كماذكرنا اى حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التى يرفعها التخيير ليست بحكم شرعى لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شىء آخر خلفاً عنه والاصل عدمه قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهى حكم شرعى وهم يقولون حرمة الترك التى يرفعها التخيير ليست بحكم شرعى لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شىء آخر خلفاً عن ذلك الواجب الواحد اما اذا كان شىء آخر خلفاً عن ذلك الواجب الواحد لايكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلى وكل حكم مبنى على عدم اصلى لايكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لاتكون حكما شرعيا فرفعها لايكون نسخا فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لايكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب ابى الحسين رحمه الله فنص الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا اوجب النص التيمم على اليقين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين اليمين والشاهد قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لانه اى لابعدم الخلف يعنى عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا

قوله وايضا المطلق يعنى ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا .

١) قوله وايضا المطلق اه وجه آخر لزيادة الجزء المتصل وهى ان يكون بايجاب شىء زائد كالشرين على ثمانين فى القذف وزيادة الشرط يعنى ان الدليل الدال على وجوب احدى الزيادتين المذكورتين الرافع لاجزاء الاصل يرفع حكم الاطلاق ايضا هو عموم الحكم صورة وجود الزيادتين معروة عدمهما والاطلاق دليل شرعى فى حق العموم فيكون هذا الرفع رفعا للحكم الشرعى بالدليل الشرعى وياءا لانتهائه فيكون نسخا بهذا الاعتبار ايضا فى التلويح قوله وايضا المطلق يعنى ان الاطلاق معنى مقصود وله حكم معلوم والجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم القيد الجواز بما يشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتهاء الحكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان القيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا فنقول هذا الاعتراض وارد على نفسه حيث فسر كلام المصنف رحمه الله تعالى على هذا النمط لا على ماقال المصنف اذ لم يرد ان القيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بل مراده ما ذكرنا .

٢) قوله انما كانت ثابتة اه منقوض بحرمة ترك الصلوة والصوم والفريضتين مع قيام خلف القضاء وحرمة ترك الجمعة مع قيام خلف الظهر وقوله عنها اى الواجبات المفهومة من حرمة الترك او الضمير للحرمة على تضمين الخلف معنى الوقاية او التبعيد ثم لو اراد ان حرمة الترك ثابت بدلالة عدم الخلف فليس الامر كذلك ولو اراد انها مشروط به او بسبب له فلا يلزم انه ليس حكما شرعيا لان ما يقال ان المبنى على العدم الاصلى ليس حكما شرعيا معنا ان ما كان الدليل على ثبوته العدم الاصلى ليس حكما شرعيا .

٣) قوله والاصل عدمه لو اراد ان الاصل فى الواجبات الشرعية الاتيان بعينها وان الاصل عدم الخلف فهذا العدم امر شرعى ثابت بالدليل الشرعى المثبت لوجوب الواجبات فالمبنى عليه حكم شرعى ايضا ولو اراد ان الاصل فى سائر الاعمال عدم الخلف عنها فهذا العدم ثابت قبل الشرع لكن الكلام ليس فى ذلك بل فى الاول .

٤) قوله وكل حكم اه لو اراد بالبناء عليه الاشتراط به فنقوض بان كون الاحكام الشرعية شرعية ثابتة بالشرع مشروط بعدمها قبل وضع الشرع وهى حكم شرعى ولو اراد الثبوت به فلا يتكرر الوسط فلا ينتج القياس .

٥) قوله هذا تفريع على مذهب اه على بنائه وصلة التفريع محذوفة اى تفريع على عدم شرعية حرمة الترك بناء على مذهب ابى الحسين وهو ان رفع ما ليس حكما شرعيا ليس بنسخ .

٦) قوله نص الكتاب اه يعنى انه انما وجب الغسل دون حرمة تركه فليس بحكم شرعى فرفعها ليس بنسخ فيجوز بخبر الواحد وقوله على التعيين مما لا ينبغى ان يكون لان النص اذا اوجب على التعيين فيلزم ان لايقوم آخر مقامه فيدل النص على عدم الخلف فحرمة الترك المستند الى عدم الخلف نص على عدم الخلف فيكون حكما شرعيا فرفعه نسخ فلايمكن ان يثبت التخيير بين الغسل والمسح بخبر الواحد فلايصح فيمكن اه .

٧) قوله عند عدم الرجلين يدل على ان الرجلين هو الاصل والاخيرين خلفان على وجه التخيير فالتخيير انما هو بين الاثنين لا الثلثة فقوله فيما سبق والتخيير فى الثلثة بعد ما كان فى الاثنين كالشاهد واليمين يدل على ان التخيير فى الثلثة وان الرجلين ليس هو الاصل وايضا قوله عند عدم اه يدل على عدم التخيير بين الاولين قبل الزيادة وذلك يدل على وجوده قبلها فيلزم التدافع والجواب ان المراد بالتخيير فى الثلثة ليس التسوية بل تجويز امر مكان الآخر سواء كان عند امتناع الآخر كما بين الاولين اومع امكان كما بين الثانى والثالث .

٨) قوله قلنا اه حاصله لواردت بقولك وكل حكم مبنى وكل حكم مشروط بالعدم الاصلى لا يكون حكما شرعيا فممنوع ولواردت كل حكم مثبت به اه فسلم لكن حرمة الترك ليس ثابتا بالعدم الاصلى بل بالنص . ٩) قوله ليس علة اه اى علته ولذا قيل الاولى ان يقال ليس دليلا وذلك لان المقصود سلب عدم الشرعية وذلك بدلالة النص وعدم دلالة عدم الخلف لاالعلية النص المغايرة للدلالة وعدم علية عدم الخلف المغايرة لدلالته .

ولو[١] كان الامر كما توهم لم يكن شئ من الاحكام الواجبة حكما شرعيا اذ[٢] يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبهما وايضا التخيير[٣] ليس باستخلاف اذ في الاول[٤] الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو[٥] فلا يكون اى الاستخلاف نسخا وان كان نفي المسح والنبيذ بخبر مشهور اى وان كان الاستخلاف نسخا ففي مسئلة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بخبر مشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا

قوله ولو كان الامر كما توهم اى لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لامعنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين .

وقوله

١) قوله ولو كان الامر كما توهما على البناء للمفعول او المستتر الى الخصم وهم الشافعية لما توهموا ان حرمة الترك في الاعمال لعدم الخلف بها انما يقتضي ان لا يكون حرمة الترك في شيء من الاعمال حكما شرعيا والاحكام لا ينحصر فيها كحرمة القتل وكالوجوب والندب والاباحة ولو قيل المراد بالاحكام جزئيات مفهوم حرمة الترك دون الغير فنقول يأبى عنه قوله فيما بعد وايضا وجوبهما اذا لظاهر ان يكون ذلك يجعل الوجوب داخلا في الاحكام في قوله لم يكن شيء من الاحكام اه نعم يجوز ان يكون ذلك لا لوجوبه فيها بل لسبب تلازم بين وجوب الفعل وحرمة الترك فاذا كانت الحرمة مبنية على العدم فكذلك الوجوب والا لزم امكان احد المتلازمين بدون الآخر والجواب عن هذا ان الابتناء على العدم بمعنى الثبوت العلمي بدلالة العدم وعدم ذلك الثبوت بغير دلالة العدم على ما زعم الخصم لان الموجب لانتفاء كون الحكم شرعيا انما هو ذلك والعلم باحد المتلازمين من العدم لا يوجب العلم بالآخر منه وكذا عدم العلم باحدهما من غير العدم لا يوجب عدم العلم بالآخر منه اذ التلازم الخارجي لا يستلزم التلازم الذهني فانتفاء احدهما بذلك المعنى لا يوجب انتفاء الآخر قال في التلويح قوله ولو كان الامر كما يتوهم اى لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يرتفعان ولا يجتمعان في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف ثم قال وايضا لامعنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا فنقول قوله فيه نظر لان المصنف لم يقل ان وجوب كل شيء وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف وانما يلزم القول بذلك على تفسير صاحب التلويح قوله لو كان الامر كما توهم بما فسروا ليس مراده ذلك بل المراد ما ذكرنا وايضا قوله وايضا لامعنى اه انما يرد اذا كان المراد بالاحكام من قوله لم يكن شيء من الاحكام اه ما يعم حرمة الفعل ايضا وليس كذلك بل المراد جزئيات مفهوم حرمة الترك وان كان لا يلايم ظاهر قوله وايضا وجوبهما .

٢) قوله اذ يمكن اه الاظهر ان يقال اذ يلزم ان يقال اذ بذلك يثبت الملازمة المطلوبة وامكان ابتناء حرمة ترك الصلوة والصوم على عدم الخلف لا يكفي فيها ثم بعد اعتبار اللزوم ههنا يرد انهم قالوا ان حرمة الترك التي يرفعها التخيير يبتني على عدم الخلف فلا يلزم ابتناء كل حرمة الترك على ذلك والجواب ان القيد ههنا هو المرفوعية بالتخيير يساوي القيد فكل حرمة الترك التي فرضت في العالم يرفع بالتخيير فالحكم على القيد يوجب الحكم على كل فرد فرد من المطلق ثم لو كان حرمة ترك الصلوة مبنية على عدم الخلف فيلزم ان لا يكون تركها حراما لوجود خلف القضاء فبذلك ينتقض ما قالوا على ما مر .

٣) قوله وايضا التخيير متعلق بقوله قلنا وجه المشاركة ان كل منهما جواب عن الاستدلال على ان التخيير ليس بنسخ فيقول الخصم التخيير استخلاف وهو ليس بنسخ كما في المسح خلف من الغسل والنبيذ خلف من الماء حيث يثبت بخبر الواحد فيما لو لا يوجد الماء فوجد نبيذ التمر وسؤر الحمار او البغل يتوضأ بنبيذ التمر ولا يتوضأ بالسؤر وهو قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف رحمهما الله تعالى لا يتوضأ بالنبيذ بل يتوضأ بالسؤر ويتيمم وعند محمد رحمه الله تعالى يجمع بين الثلاثة كذا في شرح المختصر الوقاية لمولانا عبد العلي .

٤) قوله اذ في الاول اى الواجب في التخيير هو احد الامرين لا بعينه حتى ان الاتيان لكل مع القدرة على الآخر يكفي في اداء الواجب كالتخيير بين الاعتاق والاطعام والكسوة ايا منها يفعل يخرج عن عهدة كفارة اليمين واما الاستخلاف فالواجب فيه هو الاصل بعينه حتى لا يتأدى الواجب عند القدرة عليه الا بالاتيان به كالماء الطهور مع النبيذ لا يصح الوضوء الا بالماء وكالغسل مع المسح فان نزع الخف بعض الحرج ينزل منزلة العجز عن الغسل عند القدرة على الغسل وهي ان لا يكون الخف ملبوسا لا يصح المسح .

٥) قوله كانه هو اى الخلف ليس مساهمة باعتبار انه امر برأسه مقابل للاصل حتى يكون الاتيان به غير الاتيان بالاصل فيكون الاستخلاف رافعا لحرمة ترك الاصل ووجوبه بل باعتبار انه هو الاصل من حيث انه نائب منابه حتى ان الاتيان به كانه عين الاتيان بالاصل فلا يكون الاستخلاف نسخا لحرمته ووجوبه لانه لا يوجب جواز التيمم مكانه بل انما يوجب جواز غسل الاصل لكن بجهة اخرى وايضا جواز الخلف عند تعذر الاصل ولا امكان له عند التعذر واما طرفا التخيير فكل امر برأسه مقابل للآخر فيكون نسخا ثم اعلم ان في الشاهد واليمين اعتبارين الاستخلاف بالنظر الى الشاهدين الرجلين والتخيير بالنظر الى الرجل والامرأتين فالفرق بين الشاهد واليمين وبين المسح والنبيذ على الاعتبار الثاني دون الاول قوله نفي المسح والنبيذ يعني بخلاف الشاهد واليمين والامر فيه ليس استخلاف بل تخيير ولو سلم فليس غير مشهور وقوله والنبيذ معناه ان الاستخلاف فيه بالنظر الى الماء دون التيمم فانه غير معقول لان الخلف انما هو عند تعذر الاصل حقيقة كالتيمم من الوضوء او شرعا بنوع من الحرج كالمسح من الغسل وليس التيمم اصعب واعسر من الوضوء بالنبيذ في وقت وانما يكون بين النبيذ والتيمم التخيير فقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا اوجب التيمم عند عدم الماء والخبر المشهور زاد النبيذ بطريق التخيير .

وقوله تعالى فرجل وامرأتان اى فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا ثم اورد الفرع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اى الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس اى لايزاد قيد الايمان على الرقبة فى كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد هذا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لاتثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب.

قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اى فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد فى النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين وما يقال ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل فى حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم من المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع فغايته الدلالة على انحصار الاستشهاد فى النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضى عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا يزاد التغريب فقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مأة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام «ابدؤا بما بدأ الله تعالى به» وبقوله عليه السلام لايقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء فى غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالى فى وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لايقبل الله تعالى الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لاصلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان فى الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابى خفف فى صلوته «قم فصل فانك لم تصل» فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لاترفع اجزاء الاصل فلايكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب هاهنا فوات الصحة وعدمها اذ لانزاع فى ان شيئا من ذلك لايكفر جاحده ٭ فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تعريض على الفساد على مامر ٭ فان قلت اذا اقتصر المصلى على الفاتحة يكون فرضا لامحالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لاقائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لافيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع ٭ فان قلت فحينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ماثبت بدليل قطعى والواجب بدليل ظنى لاقطعى قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لامنافاة.

١) قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان يعنى تعين رجل وامرأتين عند عدم الرجلين ثبت بالكتاب فنسخ الشاهد واليمين ولو كان بالخبر المشهور يكون نسخ البينة بالكتاب وانتم لا تقولون بذلك.

٢) قوله فالواجب هذا اى هذا وما قال بتقدير المحذوف والاشارة الى مجموع الرجل والامرأتين او الى شهادتهم لانه مصدر وللخصم ان يقول فليكن التقدير فالكائن هذا فاذا لا نسخ واجيب بان السوق للايجاب فلا يلائمه ذلك وايضا الفاء السببية والظاهر منها الايجاب فى التوزيع وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او المستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادة انحصار الاستشهاد فى النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين فنقول ليس المراد ان المدعى عليه يجب عليه ذلك الاستشهاد لحد ذاته وانما المراد الوجوب على اعتبار صحة القضاء له وذلك مما لا ينبغى ان يرتاب فيه ثم قوله فليشهد ايضا يدل على الوجوب فهو ايضا مثل قوله فالواجب رجل وامرأتان وقوله على تقدير افادته يدل على ان التقديرين المذكورين لايدلان على الانحصار وليس كذلك لان تعريف المسند اليه يفيد قصره على المسند وقوله لاينفى لما كان الكلام فى الاستشهاد الذى يتوقف عليه صحة الحكم فالانحصار فى النوعين يوجب ان لا يكون استشهاد الواحد مع اليمين من ذلك فلو صح الحكم بالشاهد واليمين من ذلك منع فالانحصار ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين.

٣) قوله فلا يزاد التغريب الاول جزء مستقل ايس وصفا بغيره قائما به وما بعده متعلق بالمجموع لابجزء دون جزء من الوضوء والوضوء شرط فى الطواف الفرض فى الحج وهو طواف الزيارة لاطواف القدوم وطواف الصدر.

٤) قوله والفاتحة وصف متعلق بجزء من الصلوة وهو القراءة والتعديل وصف الركوع والسجود والقومة والجلسة وتقديم الاول للاستقلال وتقديم النية على الوضوء الجزئية والخروج وتقديم الوضوء على الاخيرين لانه شرط انما من حيث انهما جزآن من الصلوة وقوله والولاء ليس ردا على الشافعى رحمه الله تعالى حيث لم يرده فرضا على الوضوء بل هو رد على مالك رحمه الله تعالى فذكره فى مقام الرد على الشافعية استطراد.

٥) قوله يرجع الضمير الى قوله على سبيل الفرضية بخبر الواحد فزيادة كل منها بخبر الواحد والكل فرض عند الشافعى رحمه الله تعالى الا الولاء فهو فرض عند مالك رحمه الله تعالى ولا يجوز تلك الزيادة عندنا ولا يكون شىء منها فرضا عندنا فالتغريب حرام وما بعده سنة الا الاخيرين فهما واجبان فيبقى الزيادة على الفرضية فى البعض باعتبار نفس الزيادة فى البعض باعتبار وصف الفرضية.

١) قوله ويمكن ان يجاب له وقد يجاب بان بيان المجمل من الكتاب بخبر الواحد جائز فيكن ذلك من باب البيان نعم القراءة والركوع والسجود مجمل في حق تعيين مايقرء في الصلوة وكيفية الاركان وانما لم يصيرا فرضين لكون البيان ظنيا فاذن النسبة بالزيادة مجاز ولايخفى ان هذا الجواب لا يكون جواب الخصم اذ لو فرض ان ذلك بيان على مذهبه لكان بيان تغيير لانه يرفع اجزاء الاصل وبيان التغيير لايجوز متراخيا ولايجوز ايضا بخبر الواحد واما على مذهبنا فبيان التقرير والتفسير يجوز بخبر الواحد متراخيا .
٢) قوله لا انا نقول انه لايقال انتم قلتم بعدم كمال الاصل بدون الزيادة فيلزم نسخ الكمال لانا نقول انما يلزم ذلك لو ثبت ان الكمال بدون الزيادة حكم شرعى ثابت بالدليل الشرعى قبل تلك الزيادة . ٣) قوله وفى هذا المعنى قيل ان الكتاب كما افاد اجزاء الاصل بدون الفاتحة والتعديل فى حق الدنيا كذلك افاد الاجزاء بدونهما فى الآخرة وهو البراءة عن الاثم بتركهما فكما ان فرضيتهما لرفع الاول نسخ الكتاب فكذا وجوبهما لرفع الثانى فى نسخ الكتاب ولو قلت ان الثانى عدم اصلى فكذا الاول قال مسلم عدم لزوم الزيادة على ان العدم الاصلى اذا ثبت بالدليل الشرعى يكون حكما شرعيا .

ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفى هذا المعنى لايلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا فى الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء لان الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لايجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لايصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التى هى الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى جعل فى الصلوة واجبات ولم يجعل تلك فى الوضوء فلله دره ما ادق نظره فى احكام هذه الشريعة الغراء وهو الذى اصله ثابت وفرعه فى السماء .

قوله بل هو شرط للصلوة يعنى ان الكلام فى كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلاخلاف اذ بها يتميز العبادة من العادة فعلى هذا ينبغى ان يكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لايكون قربة بدونهما قوله بمعنى انه لاتجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى آثما باعتبار تركه النية او الترتيب فى الوضوء مع صحة صلوته كما فى ترك الفاتحة وحينئذ لايلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التى هى الاصل الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف فى صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل فى هذا المقام هو المزيد عليه الذى ترفع الزيادة اجزائه قوله ولم يجعل تلك اى الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها فى الوضوء والا فلا خفاء فى ان غسل المرفق ومقدار الربع فى المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظنى بحيث لايكفر جاحده قوله اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع مافيه من لطف الايهام وذلك ان ابا حنيفة رحمه الله اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتايج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه .

فصل

٤) قوله لينه الضمير للوضوء او بشيء من اجزائه .
٥) قوله بمعنى انه يأثم تاركه قيل لو كان ثمرة الوجوب بهذه هذا فقد وجد فى النية والترتيب وسائر السنن فى الوضوء فان المصنف قال يكونها سنة الهدى فى شرحه للوقاية فى قوله ومستحبة التيامن اه وحكم سنة الهدى العتاب بالترك على ماهو مقرر عندهم والعتاب بالترك يستلزم الاثم بالترك ولو كان غير هذا فلابد من بيان ذلك والجواب ان المعنى انه لايأثم تارك شيء من اجزاء الوضوء لاجل نقصان فى الوضوء من غير ملاحظة الشرطية كيف ولا يأثم تارك الوضوء رأسا عند ما لم يصل وان كان شارعا فيه او ناذرا به ذكر المصنف ذلك فى نصف الاخير من فصل فى دفع العلة المؤثرة من التوضيح وهذا لا ينافى الاثم بالترك مع ملاحظة الشرطية للصلوة كما اذا صلى بوضوء ترك فيه النية مثلا .
٦) قوله بل لاجل الصلوة اى يكون بعض اجزاء الوضوء واجبا لاجل الصلوة يأثم تاركه بما ادى به الصلوة ويكون فرضا حتى لايجوز الصلوة الا به فالواجب الذى هو فرض ليس النية ثم قال فى التلويح اما كون الوضوء قربة فيفتقر الى النية بلاخلاف اذ بها يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغى ان يكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لايكون قربة بدونهما وفيه نظر لان اللازم انما هو وجوب النية دون الترتيب .
٧) قوله فان قلنا الى قوله فمعناه الخ لا يصح الملازمة لان الوجوب قد لا يكون بطريق الفرضية كالفاتحة من الصلوة فلو وجب النية والترتيب فى الوضوء كالفاتحة فى الصلوة يصح الوضوء شرطا للصلوة لكن مع النقصان كالصلوة بدون الفاتحة ويصح الصلوة ايضا ناقصة لنقصان شرطها ولو قيل ان المراد انها لا يصح كاملة اى بنقل وصف الكمال فنقول لامعنى لقوله فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة فليكن مجزية كما فى صورة ترك الفاتحة وقراءة غيرها من القرآن .
٨) قوله هى الاصل اصالة الصلوة بالنظر الى زيادة النية والترتيب من حيث الشرطية واما الاصل من حيث انه مزيد عليه فهو الوضوء .
٩) قوله ولم يجعل تلك اى الواجبات المقابلة الفرائض قال فى التلويح غسل المرافق ومسح ربع الرأس واجبين فى الوضوء ولايصح ذلك التصريح فى الكتب الحنفية فى الفقه لفرضيتهما وما قيل ان دليلهما ظنى فليس كذلك عندهم بل هم قالوا ان الدليل عليهما قطعى والمشروط الفرضية عند مجتهد هو القطعية عند ذلك المجتهد وعدم تكفير الجاحد لانه مخصوص بالفرض المتفق عليه . ١٠) قوله اصله ثابت الاصل عبارة عن دلائله من الاجتهادات ودقة نظره والفرع ما استنبط منها واثبات الاستحكام والسلامة عن الاختلال والفساد والكون فى السماء عبارة عن الرونق والارتفاع الدرجة فى الدنيا كما هو محسوس وفى الآخرة كما هو منقول على مقتضى الاخبار والآثار والاول علم الاصول والثانى علم الفروع او الاول علمه والثانى عمله او الاول ما يصدر عنه من العلم والعمل والثانى ثمراته من منازل الآخرة فقوله اصله ثابت معناه الظاهر ابوه مسمى باسم الثابت لكن المراد ما ذكرنا من باب التورية والايهام .

١) فصـــــل في بيان الضرورة وهو اربعة لايخفى ان تعليل الحكم بلفظ يوجد في غير المحكوم عليه يأتي له فيه وهكذا تصرف يقتضى عدم الايجاب في محله مبهما بينه وبين غيره كبيع احد العبدين بعد ما قال احد كما مر بيان للايجاب في الآخر وهكذا موت احدهما بعد ذلك وليس شيء من هذه الثلاثة بشيء من تلك الاربعة لان الظاهر ان المراد بالاول ذكر متعدد وتبيين حصة البعض ليلزم تبيين الباقي والثاني السكوت عمن شأنه ان يتكلم ولو ادرجت في بعضها على تكلف فيندرج البعض من الاربعة من البعض بذلك حتى يبطل الاربعية .
٢) قوله ما هو في حكم المنطوق والظاهر انه في ذلك ما اذا ذكر جمع في حكم وفي البعض حتى تبيين الحكم في الباقي كما يقال المال من بين هذه الثلاثة لكن لا يأخذ زيدا ولا يأخذ غير زيد ثم لم يجعل الرابع من هذا القسم بعدم ظهور المقصود فيه حتى يدخل في حيث يحتاج الى النطق ولذا خولف فيه .
٣) قوله الشركة في صدر الكلام حيث قال اتجر من مالي على ان الربح بيني وبينك اوقال خذ المال مضاربة في المغرب ضرب في الارض سار فيها ومنه وآخرون يضربون في الارض يعني الذين يسافرون التجارة ومنه المضاربة بهذا النقد المعروف لان المضاربة يسير في الارض غالبا طلبا للربح .
٤) قوله لان المضارب اى لانه لكونه اجنبيا عن رأس المال لا يستحق اصل الربح المتولد منه الا بالشرط فكذلك لا يستحق خصوص حصة منه الا بشرطه ولم يوجد شرط المخصوص فيندفع ما قيل ان الشرط قد وجد في الصدر لان الموجود انما هو شرط استحقاق اصل الربح .

فصـــــل في بيان الضرورة[1] وهو اربعة انواع الاول ما هو[2] في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة[3] في صدر الكلام اى اذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان[4] المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه[5] يستحق بدونه لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن والثاني ما ثبت بدلالة[6] حال المتكلم كسكوت صاحب[7] الشرع عن تغيير امر يعاينه[8] يدل على حقيته[9] وكذا السكوت في موضع[10] الحاجة كسكوت الصحابة من تقويم منفعة البدن في ولد المغرور روى ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن شرى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يرده[11] احد ولم يقض[12] برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل[13] الاعراض عنه بعدما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه

قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اى الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يتقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل .

٥) قوله فانه يستحق بدونه لان الربح نماء ملكه فكذا المضارب يستحق لانه خارج عن عمله حتى اذا غصب المال وشرى بدراهم المضاربة فكل الربح له عنده اذا شرى بها واشار اليها وعندهما لا يطيب له الربح واما اذا اشار اليها ونقد غيرها اواشار الى غيرها او اطلق وعندهما يحل له الربح ولا يجب عليه التصدق ولو كان استحقاق رب المال بحكم الملك لا يستحق هناك لان قول استحقاقه انما هو للنصب لا بعمل المضاربة وعدم استحقاق رب المال المانع ثم مال المضاربة وان كان عينا ربح في ثمنه فظاهر ان الربح نماء ملكه واما اذا كان دراهم غير مشار اليها حين الشراء ففيه تردد لان الدراهم في العقود غير متعينة وفي المتن والزارعة على هذا التفصيل قال الشارح يعني بيان نصيب من ليس من قبله البذر بيان نصيب صاحبه قياسا واستحسانا وبيان نصيب من البذر من قبله بيان نصيب الآخر استحسانا لا قياسا .
٦) قوله بدلالة حال المتكلم اى من اليه الكلام ومنه يتوهم ذلك فلا يدخل الثالث في الثاني او المراد سكوت المولى والشفيع كيف ما اتفق من غير انتظار الكلام منهما واما سكوتهما عند الاختيار منهما فمن الثاني .
٧) قوله صاحب الشرع يعم النبي صلى الله عليه وسلم والمجتهدين كسكوت المجتهدين في الاجماع السكوتي .
٨) قوله يعاينه يحتمل ان يكون صفة لامر او تغيير والاصح بان يكون متعلقا بهما على البدلية فان المجتهد اذا عاين الحكم ثم عاين تغييره وسكت ثبت اعتقاده بالحقية ولكن اذا عاين تغيير الحكم بعد سماع الحكم من اجتهاد غيره ولم يعاين الحكم بل لم يعلم به بطريق الاجتهاد بعد فسكت فيجوز ان يكون السكوت بعدم الاطلاع على حقية الامر لا لاعتقاد الحقية وهكذا اذا عاين الحكم ثم سمع بالتغيير عمن اخبره بان فلان المجتهد غير حكما كذا وهو هذا الحكم ولم يعتمد على ذلك المخبر حتى لم يحصل له العلم بالمعاينة فايضا لا يدل السكوت على الرضاء . ٩) قوله يدل على حقيته فان الظاهر ان يكون السكوت للرضاء وان احتمل ان يكون لخوف الفتنة او لقد هول عن الحكم السابق او لانه لم يتأمل بعد في حق التغيير لتعرف بالحقية والبطلان . ١٠) قوله موضع الحاجة وهو ان يشاور اويسأل رجل عالم عن امر لم يظهر في الدين فالحاجة داعية الى ان يتكلم فاذا سكت يفهم انه غير مشروع فيا فيما ثاز ذلك مما اذا تقدم او المراد سكوت صاحب الشرع مع عدم السؤال وايضا المسكوت عنه فيما تقدم التغيير الواقع وههنا ليس تغييرا واقعا عند السكوت وفي التلويح كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى غيره فنقول الحاجة انما تثبت على ما قال في احتمال دون احتمال في موضع الحاجة ما فيه الحاجة لا محالة .
١١) قوله ولم يرده احد مع انهم كانوا اصحاب الشرع فهذا مثال لسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه اذ الاصل في الشرع كان تبعية الولد للام فكما يرد الجارية بينما يرد الولد بعينه فرد القيمة مكان الذات تغيير امر . ١٢) قوله ولم يقض فيه وجهان الضمير بعمر رضي الله عنه ويلايمه ما بعد ذلك من قوله رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء اولاحد على الاستخدام والمراد به اولا غير عمر رضي الله عنه وثانيا مايسعه وهذا هو الملايم لما في المتن من قوله كسكوت الصحابة ثم ذلك لانه بمنزلة المغصوب وقيمة منافع الغصب غير مضمونة . ١٣) قوله لما حل الاعراض فالظاهر انه رضي الله عنه عالم بحكم الواقعة وليس السكوت لان يتأمل او الخوف .

١) قوله لحالها التي اه وهي الرغبة في النكاح فيلزم الاجازة . ٢) قوله وكذا النكول جعل بيانا لما موسبقة وهو المخوف من الآثمة والبلية اللازمة على اليمين
الكاذبة وكذب اليمين يستلزم ثبوت الحق فيلزم الاقرار . ٣) قوله اى جعل اقرار المال الظاهر ان اقرار تمييز لقوله بيانا وكان يلائق لصلة البيان القدر
اى جعل بيانا لحال في الناكل وقوله وهو انه امتنع بيان الحال فيرد ان نكولا ليس بيانا للامتناع من اليمين بل هو نفس الامتناع منهما فالاولى ان يقال وهو انه كاذب
في الحلف وهو يدل على حقية المدعى . ٤) قوله مع القدرة لان الكلام فيمن يتوقع منه الكلام . ٥) قوله فيدل ذلك قيل الاقرار اخبار بحق
الآخر على المخبر والامتناع من اليمين انما يدل على ثبوت الحق دون الاقرار بالمعنى المذكور . ٦) قوله وذلك بان يكون قيل يجوز ان يكون ذلك بان شك في
صحة الدعوى وجلالتها حتى يلزم الشك في كذب اليمين وصدقها . ٧) قوله ولا يكون قيل قد يكذب اليمين مع كذب المدعى كيمين حنفي الذهب على ان لا شفعة
للخصم وكذب المدعى لها لانه شافعي المذهب
ولا شفعة لجوار عنده .

وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اى جعل اقرارا لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشترى عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشترى ايضا والرابع ما ثبت بضرورة الكلام نحو له على مأة ودرهم ومأة ودينار ومأة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي رحمه الله المأة مجملة عليه بيانها كما في مأة وثوب ومأة وشاة

قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي يوجب الحياء وهى الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اى السكوت وهى اى تلك الحالة هى الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال يوجب ذلك اى كونه بيانا وهى الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهى الحياء من اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف رحمه الله انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهى الرغبة في الرجال قوله وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلت يترجح جانب الرضاء بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهى ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعنى ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعند الشافعي رحمه الله المأة مجملة يعنى ليس عطف الدرهم عليها بيانا وتفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد.

لنا

٨) قوله كالمولى يسكت دخلت اللام على الجملة على اعتبار التأويل بسكوت المولى في الشك لا يكون ذلك بيانا عند الشافعي رحمه الله تعالى لان السكوت من النهى يحتمل ان يكون للرضى بالتصرف وان يكون لفرط الغيظ وان يكون لقلة الالتفات الى تحريمه والمحتمل لا يكون حجة لكن رأى انسانا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لا ينفذ ذلك التصرف مع سكوته .
٩) قوله لانه ان لم يجعل قيل دفع الضرر من المشترى ليس قائما على دفع الضرر من الشفيع فكثيرا ما لا يعرف بحال المشترى فيسكت الى ان يتبين انه يتضرر بجواره اولا فاذا ظهر شرارة المشترى ينبغى ان يكون له حق الشفعة وان لا يبطل بالسكوت .
١٠) قوله والرابع الخ الرابع قريب من الاول كالثالث من الثاني فكل من الاول والرابع بيان بالكلام غير ان الاول غير محتاج الى التقدير بقرينة المذكور بخلاف الرابع وكل من الثالث والثاني بيان بدلالة حال المتكلم غير ان الثاني غير محتاج الى ضميمة دفع الغرور والضرر بخلاف الثالث .
١١) قوله نحو له على اه الاول مثال المعدى المتقارب لان العادة في التعامل بالدراهم العد والثاني الوزني يجرى العادة بوزن الدنانير عند التعامل في بياعاتها فلا يتسامح والثالث الكيلي فالحكم يجرى في جميع المثليات واما العددى المتفاوت وهو القيم فلا يجرى فيه الحكم نحو مأة وثوب .
١٢) قوله كما في مأة وثوب اى فيما اذا كان المعطوف عدديا متفاوتا ويسمى قيميا فيجرى الحكم وهو الحاجة الى البيان وعدم صحة الاكتفاء بالمعطوف في قولنا مأة وعبد بطريق الاول لان التفاوت في افراد جنس العبد افحش ولذلك لا يصح الجبر من القاضى على قسمة العبيد المشتركة بطلب البعض من الشركاء عند امتناع الاخرين من ذلك بخلاف الثياب المشتركة والشاة المشتركة حيث يصح الجبر من القاضى على قسمتها بطلب البعض
في الكشف روى ابن سماعة عن ابى يوسف رحمه الله تعالى في قوله بفلان على مأة وثوب اومأة وشاة انه يجعل بيان المأة فيكون من الكل من الثياب والشياه والقول في بيان جنسها قول المقر بخلاف
قوله مأة وعبد حيث لا يجعل بيانا لانا انما جعلنا المعطوف تفسيرا للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد وكل مال يجتمع يحتمل قسمة الجميع وهى ان يقسم جميع افراده
قسمة واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهى محتملة للاتحاد ولان قسمة القاضى جبرا لا يقع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل
كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم بدلالة العطف الموجب للاتحاد واما العبد فانه مما لا يحتمل القسمة مطلقا فلا يتحقق فيه الاتحاد بحسب
العطف فلا يفسر المجمل بالمعطوف فيه مفسرا كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله تعالى انتهى كلامه فقوله مطلقا اى لا عند رضاء البعض لا عند رضاء الكل من
الشركاء اوالمعنى لا بقسمة الجميع ولا بقسمة كل نوع ولا بقسمة كل شخص .

لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمأة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لايثبتان في الذمة فتركه فيحمل على ذلك اى بحذف المعطوف عليه فالحاصل إنه اذا ذكر بعد المأة عدد مضاف نحو مأة وثلثة اثواب فان الاخير بيان المأة بالاتفاق فان كان بعد المأة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز نجعله بيانا للمأة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مأة ودرهم قلنا المأة من الدراهم قياسا على قوله على مأة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المأة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له على مأة وثوب ومأة وعبد لانجعله بيانا للمأة .

قوله لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثله على مأة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اى حذف تميزه وتفسيره متعارف في العدد إذا عطف عليه عدد مفسر مثل مأة وثلثة اثواب حتى اذا ذكره يستهجن في العربية تكرارا فصورة عطف غير العدد ايضا يحمل على ذلك اى على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مأة ودرهم او بالوزن مثل مأة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحو له على مأة وعبد او ثوب فان الثانى لايكون بيانا للاول لانه لايشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مأة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المأة بالعبد او الثوب لايلايم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لايثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لايكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف ٭ فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مأة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف اعنى المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مأة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما ٭ وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد ابقاء الحكم على القياس الشرعى لم يكن من قبيل البيان وايضا لانسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزاء والشرط فكذا التفسير في مأة وثلثة اثواب بخلاف مأة ودرهم اذ لاابهام في حق المعطوف فلا احتياج الى التفسير .

١) قوله لنا ان حذف المعطوف عليه اه فيه تسامح اى حذف تميزه والاول ان يقال بينه بقرينة المذكور بعده متعارف اذ لانزاع في اصل الحذف بل في تعين المحذوف وقوله في العددى فيما اذا كان المعطوف اسم عدد مذكور مع تميزه ولمنع وجه في حذف التميز في قوله بعت بمأة وعشرة دراهم فليكن المجموع عددا واحدا كخمسة عشر وجمع التميز باعتبار الجزء الثانى وعدمه في خمسة عشر لكمال الامتزاج حتى صار بمنزلة الدال من زيد فلا يراعى فيه حكم العدية .

٢) قوله فيما هو مقدر اسم فاعل اى ما يقدر البدل في الضمانات من غير حاجة الى تقويم المقوم وتقديره البدل ويحتمل اسم المفعول اى ما هو مقدر معين فيها شرعا بلا حاجة الى تقدير مقدر وعلى التقديرين المراد المثليات وقوله بخلاف العبد والثوب والاظهر ان يقال بخلاف الثوب والشاة لان المذكور في القياس الشافعى رحمه الله تعالى انما هو ذلك وقوله على انهما لايثبتان في الذمة لعدم التعين يعنى ان العبد لايثبت في الذمة اصلا لا بالتعيين في عقد السلم ولابدونه واما الثوب فلايثبت بدون شرائط السلم ومما يثبت فلابد في كل منهما من تعين المتكلم بالتفسير ليثبت في الذمة على مقتضى قوله له على وهو الثبوت في الذمة واما الشاة فكالعبد في انها لاتثبت في الذمة بغير السلم وكل منها يثبت بالاقرار وبالتفسير في الاقرار المبهم قال في التلويح فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مأة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف اعنى المضاف اليه لا نفس المعطوف على مازعمتم في مأة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما انتهى فنقول عدم استقامة القياس عدم اشتراك العلة وهو هنا متنف فالعلة عطف العدد المتبين على العدد المبهم الذى لم يذكر له تميز ولا خفاء في اشتراك ذلك بينهما وقوله لان المفسر له لا يوجب نفى الاستقامة بل انما يوجب عدم تعدية الحكم وهو كون ما اضيف اليه المعطوف تفسير الجنس المعطوف عليه لان المفسر في المقيس هو نفس المعطوف والجواب من ذلك ان الحكم هو ان العطف يتبين جنس المعطوف عليه ولاخفاء في ثبوت ذلك في طرفى القياس ولو سلم ان الحكم هو كون المضاف اليه تمييزا فالمضاف في اسماء العدد عين المضاف اليه فيقال في ثلثة دراهم ان الثلثة دراهم والدراهم ثلثة فيجوز ان يقال ان الحكم هو كون نفس المعطوف مفسرا وذلك مشترك وقوله قلنا ممنوع له معناه ان الحكم هو الجانسة بين طرفى العطف وذلك موجود في كل من طرفى القياس وايضا قال في التلويح وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد ابقاء الحكم على القياس الشرعى لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل ان يكون العطف مقتضيا الشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزاء والشرط وكذا التفسير في مأة وثلثة اثواب بخلاف مأة ودرهم اذ لاابهام في المعطوف فلا يحتاج الى التفسير فنقول القياس في اللغة على وجهين احدهما ان يبتنى على المشاركة في جواهر الحروف كما يقال الكلام في جواهر الحروف مثل الكلم وهو في اللغة بمعنى الجرح فلا بد ان يعتبر في معنى الكلام الجرح او يقال المضاربة من الضرب وهو التأثير المعهود الموجب لتألم شخص يتعلق به والمضاربة المشاركة في التجارة على الوجه المعلوم شرعا فلا بد ان يعتبر كلا من المعنيين في كل من اللفظين وثانيهما ان يبتنى على المشاركة في الهيئة كما يقال هذا اللفظ مثل ذلك في الهيئة فكما انه ماض او مضارع او اسم فاعل الى غير ذلك فكذا هذا او يقال هذا الكلام مثل ذلك في ان المسند اليه محذوف او مذكور او مقدم او مؤخر الى غير ذلك من احوال المسند اليه فكما يقصد فيه الى واحد من المعانى المقصودة عند الحذف مثلا فكذا هذا وانما لايجوز القياس في اللغة على الوجه الاول دون الثانى وما نحن بصدده من الوجه الثانى فانه مبنى على المشاركة في الهيئة والتركيب وقوله وان اريد ابقاء الحكم اه فنقول معنا ان يثبت مأة درهم ودراهم في ذمة المقر وهذا مبنى على ان يكون ودرهم بيانا للمميز والبيان يبتنى على القياس الشرعى فيقال مأة وثلثة دراهم محمول على البيان في الشرعى فكذا مأة ودرهم فيكون ذلك من قبيل البيان وقوله يكون العطف مقتضيا الشركة اه فنقول العطف انما يقتضى مشاركة المعطوف للمعطوف عليه لا العكس وايضا مشاركة المعطوف له ليس في جميع مايتوقف هو عليه كقولك له على مأة ودرهم وعبد فالعبد لا يشارك المأة في التميز فالعطف في مأة وثلثة دراهم لا يقتضى اعتبار الدرهم في المأة تميزا له وذلك اجلى من كل بديهى كان في العالم فكيف يكون العطف مقتضيا لما ذكره فيكون ذلك الاقتضاء علة في القياس المأة على الثلثة واعتبار تميز الثلثة وهو الدراهم في المأة .

الرّكن الثالث فى الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام فى عصر على حكم شرعى بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعى وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعى وغيره واعلم ان الاحكام امادينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا اولم يقع فهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولم يقع اما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية اوغير شرعية والمراد بالحكم الشرعى ماذكرت فى اول الكتاب انه مالا يدرك لولا خطاب الشارع

قوله الركن الثالث فى الاجماع هو فى اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اى عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا وفى الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام فى عصر على حكم شرعى والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول اوالفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا من اتفاق بعض مجتهدى عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدى الشرائع السابقة وقوله فى عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الاحينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات والحق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين فى امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر وما

١) الركن الثالث. فى الاجماع قدمه على القياس مع ان القياس يقتضى العكس لتوقفه عليه لتوقفه عليه وكونه دليلا قطعيا ثم الاجماع من الجمع كالاكتساب من الكسب فالمجرد متعد وبالانفعال لازم اى الاجتماع والاتفاق بمعنى التوافق كالاختلاف بمعنى التخالف قال شارح المنتى الاجماع تمة العزم يقال اجمع فلان على كذا اى عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والاول اهم لتصوره من واحد.

٢) قوله وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم فى شرح المنتى والمراد بالاتفاق الاشتراك فى القول او الفعل او الاعتقاد فالاجماع ينعقد بكل من ذلك ويجوز ان يفسر بمعنى يعم لكل وهو السكوت من الخلاف على وجه يظهرمنه الوفاق وايضا فيه احتراز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق من اتفاق العامة ومن اتفاق بعض المجتهدين فلا عبرة باتفاق البعض وان كان كلا غير الواحد ولا شك ان الاطلاق بجميع المجتهدين فى العالم واتفاقهم وعدم اتفاقهم امر مشكل.

٣) قوله فى عصر يتعلق بالاتفاق اوالاجتهاد اذ اللام بمعنى الموصول وكذلك قوله على حكم يحتمل الامرين فان الاجتهاد بذل الطاقة وهو يتعدى بعلى بمعنى الى فى التلويح وكذا فى شرح المنتى ان فائدة هذا القيد الاحتراز عن لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الاحينئذ فمن ذلك يعلم ان سبيل الاجتهاد غير مسدود فان شرط الاجتهاد الاحاطة بعلم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة فى كتب الاصول من الخاص والعام والمشترك الى غير ذلك وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس ولم يقم دليل على امتناع حصول الاحاطة المذكورة للناس فى زمان.

٤) قوله قيدوا الاجماع فيه تسامح اى قيدوا تعريفه اواعتبروا فيه الحكم الشرعى.

٥) قوله وبعضهم لم يحسن هذا البعض لان الكلام فيما هو من ادلة الشرعية ولذلك التقييد بالمجتهدين من امة محمد عليه السلام فلا يكون التعريف مانعا لا يقال لو صح ذلك التعريف بعد التقييد بالحكم الشرعى ايضا لصدقه على الاتفاق فيما ثبت بالكتاب اوالسنة المشهورة وليس هذا الاتفاق دليلا وانما الدليل الكتاب او السنة المشهورة لانا نقول الحكم على المشتق يدل على علية مبدأ الاشتقاق فالمعنى اتفاق المجتهدين من حيث الاجتهاد وليس الاتفاق المذكور من حيث الاجتهاد بل من حيث التعبد والانقياد لا يقال جوابكم جوابنا لانا نقول انما يكون جوابكم اذا تم ان المجتهد لا يكون الا وهو حكم شرعى وكثير من المجتهدات فى الطب وامر الحرب والزراعة والتجارة الى غير ذلك.

٦) قوله امادينية الحكم الدينى ما ثبت بخطاب الشارع سواء لم يدرك الا بالخطاب او كان مدركا بالعقل ايضا وعندنا حسن بعض الافعال وقبحها ثبت بالعقل ايضا فاذا ورد على ذلك الخطاب من الشارع كان حكما شرعيا كحرمة زوجة الغير ومال الغير اذا اكله بغير رضاه ووجوب النفقة على الازواج والاولاد ولو فسر الحكم الدينى بما لا يدرك لولا خطاب الشارع يخرج ما ذكرنا نعم على مذهب الشيخ الاشعرى رحمه الله تعالى وهو ان حسن كل فعل وقبحه شرعى ثابت بخطاب الشارع دون العقل يصح ذلك لكنه خلاف مذهبنا

٧) قوله حتى ان انكره لم يدل على ان نتيجة الاجماع على امر انما هو تكفير جاحده فلا فائدة فى الاجماع على حكم روى فيه خلاف الصحابة رضى الله عنهم ولا فى الاجماع الذى ثبت ثم رجع واحد منهم فكل منهما اجماع مختلف فيه فلا يكفر جاحده والا لزم تكفير المجتهد الذى خالف فيه هف وكيف وان مالكا رحمه الله تعالى قال بجواز نكاح المتعة كما فى شرح لمولانا فخر الدين الياس على مختصر الوقاية وهو اجماع مما اجمع الصحابة على فساده كذا قال المصنف (ر ح) فى شرح الوقاية واجماع الصحابة افضل بمراتب الاجماع كما سيأتى فى اواخر الركن وكذلك الاجماع السكوتى وهو ان يتكلم البعض اويعمل ويسكت الباق بعد بلوغ الخبر اليهم مختلف فيه لايجوز تكفير الجاحد فالاولى ان يقال حتى لا يأثم من يخالف.

٨) قوله والمراد بالحكم انما قال ذلك اذ لو اريد ما ثبت بخطاب الشارع مطلقا سواء توقف ثبوته عليه ككون صلوة الصبح ركعتين والظهر اربع ركعات والمغرب ثلاث ركعات اولا بان يثبت بالعقل ايضا فلا يصح تقسيم الحكم الدينى الى الحكم الشرعى وغيره فانه تقسيم الشيء الى نفسه والى جانبه وذلك باطل.

وما[1] ليس كذلك فادراكه إما بالحس او بالعقل وكلٌّ منهما يفيد اليقين[2] فانّ[3] كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلاّ[4] يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا يشترط[5] له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته[6] لايمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فاجماعهم[7] على ذلك من حيث[8] إنه اجماع على ذلك الامر المستقبل لايعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فرجع[9] الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل[10] يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فانّ[11] مستند الاجماع لايكون قاطعا ثم الاجماع يفيدها قطعيّة[12] .

شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصه بالشرعي زعما منه أنه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته .

١) قوله وما ليس له الحكم الديني الذي لايتوقف على الخطاب فدركه اما بالحس او العقل كما يقتضيه السوق فنقول الحكم الديني ليس الا الوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة التحريمية او التنزيهية والاصحية الفقود وفسادها وبطلانها وثبوت الملك وصحة التمة والمتعة والا كون الشيء ركنا او شرطا او علة او سببا او غاية مثلا بالقياس الى امر والا كون الامر عبادة او عقوبة اوصلة الى غير ذلك وكل من ذلك معانى لايمكنها دركها الا بالعقل او النقل وانما الدرك بالحس الاخبار وما يتعلق بها كالقصص الماضية والمستقبلة التي اخبر بها الله تعالى فليس الحكم الشرعي نفس الاخبار ولا تلك القصص بل وجوب العقيدة بها وذلك يمنع الاحساس به ولو قيل ان المراد ان ما يتعلق مثل الوجوب والحرمة وهو كالقصص او الاخبار يجب الاعتقاد بها يدرك بالحس فذلك انما يقتضي عدم انعقاد الاجماع على ما يتعلق به مثل الوجوب لاعدم انعقاده على مثل الوجوب والكلام في الثاني .

٢) قوله وكل منهما يفيد اليقين قيل فيه لا يفيد انه كما اذا رأى رجل بعيرا من بعيد فرسا او بقرا اوضأنا اوظبيا اوذاق صفراوي المزاج الحلو مرا او مدركات بالعقل كثيرا مايكون ظنيات فاذا انعقد الاجماع على المحسوسات او المعقولات الغيراليقينية يفيد اليقين فالدليل حينئذ هو الاجماع دون العقل او الحس .

٣) قوله فان كان ذلك الامر امرا حسيا انه لايخفى ان افادتهما اليقين البتة لو تمت يوجب عدم الاجماع كما قال في العقل فالاظهر ان يكون ما قبل ذلك القول دليلا برأسه غير محتاج الى ذلك فينبغي ان يقال وايضا ان كان ذلك الامر امرا حسيا الخ .

٤) قوله فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم ما يكون بطريق الاجتهاد مثبتا لبعض الاحكام الشرعية في شرح المغني قال عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة موجب للعلم شرعا حتى يكفر جاحده كرامة لهم لا اجماع اليهود والنصارى وقد وجد منهم الاجماع على الضلالة وذكر في الميزان حكم تخصيص هذه الامة بهذه الكرامة انهم محتاجون الى ذلك دون الامم السابقة لوجود الدليل القاطع حال حيوة رسلهم وبعد وفاتهم يتجدد الرسالة ولا وجه الى ذلك في هذه الامة لكون نبيا خاتم الانبياء بالنص فست الحاجة الى دليل موجب للعلم حتى اذا وقعت حادثة ليست فيها نص قاطع يعلم حكمها بذلك فنقول تجدد الرسالة لايقتضي عدم حاجتهم الى الاجتهاد والاجماع اذ المقتضي لذلك انتساخ واضطلاع دينهم بمجرد وفات نبيهم بحيث لا يبقى سنة اوسنين بعد الوفات والتجدد لايوجب الاضطلاع وايضا احتياج هذه الامة انما يقتضي اعتبار الاجماع بانه حجة قطعية يفيد اليقين واما تكفير الجاحد فليس للاحتياج فالاحسن ما قالوا من ان الفرق المذكور لاجل الكرامة .

٥) قوله ولا يشترط له اي اشتراط الاجتهاد ان يكون جميع المتفقين من اهل الاجتهاد ولا ان يكون بعضهم مجتهدا وايضا لايشترط عدم مخالفة واحد من المجتهدين فذلك فيما يكون الاتفاق على المجتهد .

٦) قوله فمعرفته لا يمكن الخ فان قيل فيكون مما لايدرك لولا خطاب الشارع وقد فرض انه ليس حكما شرعيا هف قلنا انما فرض هنا التوقف على خطاب الصادق المطلع على الامور الغيبية من جانب الله تعالى وهو اعم من ان يكون نبيا او غير والتوقف على الاعم لا يستلزم التوقف على الاخص وانما يلزم كونه مما لايدرك لولا خطاب الشارع اذا كان التوقف هنا على خصوص خطاب النبي وليس كذلك ولو سلم التوقف على خطاب النبي فهو من حيث انه مخبر لا من حيث انه شارع واضع الشرع والمراد بالتوقف على خطاب الشرع التوقف عليه من حيث انه واضع الشرع ثم المراد ظاهر انه سلب الامكان بالنظر الينا فلايرد انه يلزم امتناع المعرفة رأسا والا فيلزم الدور او التسلسل قيل الا يمكن لنا المعرفة بالالهام .

٧) قوله فاجماعهم انه قيل فالاجماع على الشرائع ايضا غير معتبر لان الاجماع عليها من حيث انها مرضية الله تعالى لايعتبر لانهم لايعلمون الغيب ومن حيث انها منقولة عنه عليه السلام يكون من قبيل الاخبار كالمحسوس الماضي .

٨) قوله من حيث الخ يعني ان الاجماع من حيث هو اجماع على نفس الامر الغيبي المستقبل غير معتبر ومن حيث هو اجماع على نقله عمن يصدق الاخبار عن المستقبل يرجع الى الامر الاول وبعبارة اخرى من حيث وصف الاجماعية والحكم على حقية الشيء من غير الاخبار غير معتبر ومن حيث النقلية والاخبار يرجع الى الامر الاول وانما قلنا على نفس الامر الغيبي لان الاجماع على وجوب الاعتقاد به معتبر قطعا .

٩) قوله فرجع ذلك لان المجمع عليه حينئذ هو النقل لان الاشارة قد يكون به او القول الصادر عن المخبر الصادق في الماضي وذلك محسوس ماض ثم الامر الحسي لاينحصر في الماضي والمستقبل كما اذا اتفق جمع ليلة الفطر على رؤية الهلال لكنه ايضا من الاخبار .

١٠) قوله فالعقل يفيد اليقين اما قيد الشرط فالمعنى ان كان امرا يدرك بالعقل يقينا فيبقى قسم آخر وهو ان يكون مدركا بالعقل ظنا واما اعتراض ليبان حال النقل مذكور لانه يوجب استلزام الشرط الجزاء فذلك محل المنع .

١١) قوله فان مستند الاجماع وهو اما خبر الواحد او القياس .

١٢) قوله قطعية اي افادة قطعية او حال كون الاجماع حجة قطعية او حال كون الشرعيات قطعية مقطوعا بها وتذكير الضمير في يفيده على اعتبار الثابت بالمستند مطلقا وهو جنس يجوز ان يحمل على الجمع ويجوز ان يراد بقوله يفيده يورثه والضمير الى المستند والقطعية بمعنى القاطعة على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل .

١) قوله الاول اى اول الابحاث لان نسبة البحث الى الامور يقتضى تعددها بحسب تعدد الامور والمعنى اول الامور وهى المباحث لان البحث اذا كان فى امر فذلك الامر مبحث فكأنه قال البحث الاول فى بيان ركن الاجماع والركن بمعنى الاصل مقابل للشرط والحكم واما الاصل والسند والناقل فمن الشرط ولو اريد المعنى المتعارف وهو الجزء فقوله وهو الاتفاق مبنى على التسامح اى والركن موافقة هذا لذاك وموافقة الامر لذاك الى آخر المجتهدين .

٢) قوله والعزيمة فيه؛ عرفوا العزيمة بان يكون حكما لا يكون حكما يتعلق بشيء آخر كالركنية والسببية والشرطية ونحوها ويكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة ونحوها ويكون المعتبر فيه المقاصد الاخروية ويكون حكما اصليا غير مبنى على الاعذار فان كان حكما غير اصلى مبنيا على الاعذار بعد ثبوت باقى القيود فهو الرخصة فالعزيمة ههنا وجوب القول اوالعمل من الكل والرخصة وجوب السكوت فى الباقى بعد تكلم البعض اوعمله وبلوغ الخبر اليه ومضى مدة التأمل فاطلاقه على نفس قول الكل اوعملهم اوعلى سكوت اوعلى ثبوت الاتفاق بذلك مجاز ثم العزيمة قد يكون بالتكلم من البعض والعمل من الباقى تركه بالقياس ذكر فى كشف اصول البزدوى ان الاجماع ينعقد باتفاق اكثر المجتهدين ولا يعتبر مخالفة البعض وهو قول محمد بن جرير الطبرى واحمد ابن حنبل وقال بعضهم ان كان الاقل بلغ حد التواتر منع خلاف انعقاد الاجماع والا فلا والجمهور على انه لا ينعقد الاجماع ما بقى واحد من اهل الاجتهاد مخالفا واختار بعض المتأخرين ان قول الاكثر يكون حجة ولكن لا يكون اجماعا .

فالبحث هنا[1] فى امور الاول فى ركنه وهو الاتفاق والعزيمة[2] فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم[3] به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقى بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض[4] لا يثبت بالسكوت لان عمر رضى الله عنه شاور الصحابة فى مال فضل عنده وعلى ساكت حتى سأله فروى حديثا فى قسمة الفضل لما شاور عمر رضى الله عنه الصحابة فى ذلك اشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى[5] رضى الله عنه ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى فى ذلك حديثا فعمل عمر بذلك ولم يجعل[6] سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز[7] على السكوت مع[8] ان الحق عنده خلافهم وشاورهم[9] فى اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم عليك وعلى ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما روى ان عمر رضى الله عنه ضرب امرأة لجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضى الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلى ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولانه[10] قد يكون للمهابة كما قيل[11] لابن عباس رضى الله عنه ما منعك ان تخبر عمر رضى الله عنه بقولك فى العول فقال درته وذكر الامام سراج الملة والدين فى شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضى الله عنهم باطل عند ابن عباس رضى الله عنه .

قوله فالبحث هنا فى امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعنى السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسى فكأنه قال والابحاث ههنا فى امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول فى ركنه قوله ضرب امرأة لجناية روى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اى ازلقت الجنين واسقطته.

٣) قوله او بعلمهم فى كثير من النسخ او بعلمهم بتقديم اللام على الميم وهذا مشكل وهو ظاهر الا ان يراد علمهم علامة العلم والاعتقاد .

٤) قوله وعند البعض فى شرح المغنى قال عيسى بن ابان والباقلانى وبعض المعتزلة ويحكى عن الشافعى رحمه الله تعالى ايضا انه لا بد من تنصيص الكل لان السكوت يحتمل فى نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لانه يحتمل ان يكون من خوف اوتفكر اواعتقاد ان كل مجتهد مصيب فتقول الكلام فيما لا خوف فى الظاهر فمجرد الاحتمال على خلاف الظاهر غير معتبر وايضا الكلام فى سكوت بعد مضى مدة التأمل فلا يصح ان يقال انه لتفكر واما اعتقاد ان كل مجتهد مصيب فانما يكون سببا لسكوت لمن كان اهل هذا الاعتقاد وهو اهل الاعتزال والكلام فى الاجماع السكوتى الصادر من مجتهدى اهل السنة والجماعة وهم قائلون بان المجتهد يخطى ويصيب ثم يصح ان يقال ان السكوت بعد مدة التأمل كثيرا ما يكون للذهول عن الواقعة ومن فتوى البعض فيها اولئك وعدم ترجيح احد طرفى الصحة والفساد كما روى عن ابى حنيفة انه قال لا ادرى ما الدهر وفيه ما فيه .

٥) قوله وعلى رضى الله عنه ساكت قيل كان سكوته قبل مضى مدة التأمل مع ما يفيد من عدم الرضاء بما فعلوا والسكوت الذى ينعقد به الاجماع ما كان بعد مضى تلك المدة مع عدم ما يدل على عدم الرضاء .

٦) قوله ولم يجعل سكوته قيل لعله شافهه للتقرير بتصريحه به بعد ما اعتقد عمر رضى الله عنه بموافقته اياه .

٧) قوله وجوز على رضى الله عنه قيل من اين عرفت انه لم يكن بصدد التكلم عنها اتفقت المشافهة فيه فلو لم يكن المشافهة لتكلم .

وهو

٨) قوله مع ان الحق قيل لم لا يجوز ان يكون ما افتى به اختيار الاولى بعد جواز كل من القسمة والتأخير عنده فلا يلزم ان يكون الحق عنده خلافهم .

٩) قوله وشاورهم يقال شاور اذا سأل المشورة واشار اذا اجاب بالمشورة والاشارة الى ما هو الصواب قال ارى عليك الغرم اى اظن فالمجهول من الاراءة بمعنى السلوم من الظن وذلك اما لرعاية الادب اولعدم القطع وعلى الوجهين يكون اشارة الى العذر عن السكوت ثم جواب على رضى الله عنه على قولهم رضى الله عنهم فانك مؤدب ان التأديب انما يهدر ما وقع على نفس المؤدب والجنين غيره والغرة دية الجنين وهى خمسمائة دراهم فان قيل كيف يصح تأدب الحامل بالضرب ويجب تأخير حدها الى وضع الحمل وانقطاع النفاس قلنا امل ذلك بعدم ظهور الحمل وتقدم اجتهاد تلك المسئلة حينئذ .

١٠) قوله ولانه قد يكون للمهابة قيل لو كان مع ما يدل على المهابة فخارج عما نحن بصدده والا فهى خلاف الظاهر فلا يعتبر .

١١) قوله كما قيل اى كسكوته قيل فيه ما منعك له ثم لا يخفى ان الاجماع قد انعقد مع سكوت ابن عباس رضى الله عنه فى ذلك المقام فلا ينتقض قاعدة انعقاد الاجماع بالسكوت بذلك قال شيخ الاسلام فى شرحه للفرائض ولقائل ان يقول الاجماع لا يتم الكتاب انه واراد بالاجماع اتفاق الصحابة على القول وايضا كان ابن عباس فى ذلك الوقت صبيا وكونه فى ذلك الوقت مجتهد غير متيقن والكلام فى سكوت المجتهد فلا انتقاض به .

١) قوله وهو يدخل له قد يستوعب النقص جميع نصيبين كزوج وام واخيافين ثم تخصيص الاصناف الاربعة اشار بان ضيق المخرج من بعض السهام المحوج الى العول انما هو فى صورة يوجد فيها واحدة منهن وايضا لفظ الادخال اشار بان البعض شغل بعض نصيبين ولعل هذا باعتبار الصورة الواقعة فى نوبة عمر رضى الله عنه التى وقع خلاف ابن عباس عنه فيها اولا فالاولى ان يقال وهو يجعل البعض مكان قوله يدخل النقص .
٢) قوله واختا لاب وام وكذلك اذا كان بدلها اخت لاب اوبنت ابن او التعدد من الاصناف الاربعة غير ان فى البنت الواحدة وبنت الابن الواحدة لا بد من ام او جد اوولد الام لئلا يصير المسئلة روية .
٣) قوله وللاخت الباقى وهو سهم قيل لعل الوجه فى ذلك شدة اتصال التزوج والولادة بخلاف الاخت فانها دونهما وهذا الوجه لا يجرى فى البنت .

وهو[١] يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام اولاب مثاله تركت زوجا واما واختا[٢] لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى الثمانية وعند ابن عباس رضى الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت[٣] الباقى وهذه اول حادثة وقعت فى نوبة عمر رضى الله عنه فاشار العباس رضى الله عنه الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا[٤] منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس رضى الله عنه صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته[٥] ان[٦] الذى احصى رمل عالج عددا لم يجعل فى المال نصفين[٧] وثلثا فقيل[٨] هلا قلت ذلك فى عهد عمر رضى الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضى الله عنه رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتأمل وغيره[٩] اى يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر[١٠] غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم.

قوله وقد يكون اى سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقية اجتهاد كل مجتهد اوكون القائل اكبر سنا منه اواعظم قدرا اواوفر علما اواستقرار الخلاف حتى لوحضر مجتهدوا الحنفية والشافعية رحمهم الله وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضى مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك وان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتى

٤) قوله فقبلوا اى بغير السكوت لان هذا الكلام من الخصم المنكر قوله لانعقاد بطريق الاجماع السكوتى.
٥) قوله باهلته المباهلة فى مخالفة الرجلين ومخالفتهما بطريق الملاعنة فيقول كل لصاحبه انى صادق فيما اقول من خلاف مايقول لعنة الله على ان كنت كاذبا .
٦) قوله ان الذى يجوز الفتح اى على ان الذى له والكسر تضمن المباهلة معنى القول .
٧) قوله نصفين وثلثا التخصيص بصورة الواقعة والاقتصار لكن النصفين ونحوهما ايضا كالزوج والاختين من الاعيان اوالعلات .
٨) قوله فقيل هلا قلت قال فى شرح المغنى اى ان ابن عباس اظهر القول فى العول فكان ينكره فقول القائل ان مخالفته بعد البلوغ رجوع بعض اهل الاجماع بعد ما انعقد الاجماع ولا عبرة به عندنا حتى لاينفسخ الاجماع كما لا عبرة برجوع الشاهد حتى لا يبطل حكم القاضى.
٩) قوله وغيره كالصداقة يمنع الرجل من ان يخالف صديقه فيسكت فى امر الدين اعتمادا على ان الحق لا يخفى عليه فينظر غيره البتة وكالعداوة يمنع التكلم مع العدو وكمكر اهانة ادب القائل وكسكوت من اهل مجلسه وكظهور الاسم مع غطاية القائل بحيث يرجع بالأنو تأمل وكالحياء من التكلم فى المجامع وكالاحتياط فى الطبع قال فى التلويح كاعتقاد حقية كل مجتهد وقد مر ما فيه .
١٠) قوله متعسر فيه نظر اذ لا تعسر فى ان يقول كل منهم حق ولا يلزم ان يجتمع الكل ويناظر بعضهم بعضا ولعل المراد بالتكلم ما يعم الفعل مما يتضح به امر الاتفاق فلا يرد ان التعسر فى اشتراط التكلم يندفع باعتبار الفعل فلا يلزم اعتبار السكوت فى شرح المغنى قلنا ان فى اشتراط تنصيص الكل امتناع المشروط وهو الاجماع اذ لا يتصور اجتماع علماء عصر على قول من سمع منهم الا نادرا وليس المراد بالامتناع الاستحالة فانه متصور لكن لندرته واشتماله على الحرج البين، المنفى بالنص الحق بالممتنع ولانه صح عن الشافعى ان الساكتين لوكانوا نفرا يسيرا انعقد الاجماع اذ لا حرج فى اعتبار ظهور القول من الاكثر والمعنى الذى لاجله جعل سكوت الاقل بمنزلة اظهار الموافقة حمل السكوت ان كان المحكم عندهم خلاف ذلك قلنا جعل سكوت الاقل دليل الوفاق مع انعدام تمكنهم من اظهار الخلاف ظاهر اذ الظاهر من النفر اليسير انه يخاف الخلاف مع الجمع الكثير فلان يجعل سكوت الاكثر دليل الوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف اولى وقول اجتماع الكل فى مجلس واحد يسمع فيه منهم قول واحد فى حادثة غير مراد باشتراط تنصيص الكل وكذا سماع واحد قولا واحدا من كل منهم فى حادثة فى مجلس اوفى مجالس غير مراد به وانما المراد ان يسمع ذلك من كل منهم سواء كان السامع واحدا اومآة وسواء كان المجلس واحدا اومآة وانما المتمنع النادر هو الاول والثانى دون الثالث ولو قيل بامتناع الثالث ايضا فنقول فكذا يمتنع الاطلاع لسكوت جميع الباقين بعد سماع القول من البعض فينبغى ان لايشترط ذلك ايضا وقوله اذ لا حرج انه لوكان دليلا على اشتراط قلة الساكتين فلا ينعقد الاجماع عند كثرتهم وهذا ينافى ما يقتضى قوله فلان يجعل سكوت الاكثر له وايضا نفى الخلاف من الاقل وحمل سكوته على الوفاق اسهل من نفى الخلاف عن الاكثر وحمل سكوته على الوفاق ولاخفاء الاصعب على الاسهل .

الساكت مخالفا لما قاله الكبار من اهل الاجتهاد وليس مشكوكا فضلا عن ان يظن به فكيف يتيقن به فالاولى ان يقال لو كان الحكم عنده. قيل هذا لو انها يقتضي عدم اعتقاد الخلاف لاعتقاد الوفاق لاحتمال ان يكون مترددا لم يترجح عنده احد الجانبين فلا يلزم الاجماع .

٢) قوله والصحابة قيل اللازم من الدليل انما هو انعقاد الاجماع بسكوت الصحابي بعد تكلم الكبار والكلام في مطلق السكوت فلا يثبت المدعى بعمومه .

٣) قوله واما سكوت علي رضي الله عنه جواب سؤال توجه على ماقبله وهو ان الصحابة كيف لا يتهمون بالسكوت مع المخالفة وقد نقل عن علي رضي الله عنه ومعنى الجواب بانه لو لم يكن سكوتا لمخالفته فيما حكموا فانه كان حاضره وانما حكم بعد ذلك بالاحسن الاصوب لا لبطلان ما نقلوا وتبديله بما رأى ولو سلم انه كذلك فالسكوت مع اعتقاد الخلاف قبل انقطاع المجالس مباح وكان فعله كذلك او جواب عن استدلال الخصم على ان الاجماع لا ينعقد مع سكوت البعض بان عمر رضي الله عنه جعل سكوت علي رضي الله عنه مانعا من الاجماع حتى رجع عما حكموا الى ما قال علي رضي الله عنه ومعنى الجواب ان الاجماع كان منعقدا مع سكوته واختيار ما قال ليس رجوعا عن ذلك وانما هو ايثار للارفق الاصوب ولو سلم انه لم ينعقد مع سكوته فهذا السكوت قد انقطع قبل انقطاع المجالس والكلام في السكوت المتدال الى انتهاء المجلس فحينئذ معنى قوله جائز انه جائز في ثبوت الخلاف ومنع الاجماع حتى لو سكت مع عدم الصيانة عن الفوت بل يمتد السكوت الى ما بعد انقطاع المجلس فينعقد الاجماع ورجوع البعض لا يضره.

ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لايتهمون بذلك واما سكوت علي فيمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال اي مال فضل عنده وعدم الغرم عليه اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر رضي الله عنه وكان ممن الين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وان ابن عباس رضي الله عنه انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم يرد الشبهة التي ذكرت وهو ان السكوت قد يكون للتأمل مسئلة اذا اختلفت الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضي الله عنهم اذ لايجوز ان يظن بهم الجهل اصلا

نظيره انهم

لا يكون جاحده كافرا وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص .

اختلفوا

٤) قوله فيمكن حمله وايضا يمكن حمله على انه كان ذلك قبل الاجتهاد ولا حرمة في سكوته كان كذلك .

٥) قوله من القيل والقال مصدران بمعنى القول والقيل القول الضعيف والقال ما قاله اي من الاقوال البائنة المتفاوتة .

٦) قوله تعظيما متعلق بمحذوف اي ذلك ان يسكت او يؤجل الى آخر المجلس تعظيما للفتيا فيجمع التروي في هذا التأجيل زيادة التأمل من الساكت وزيادة الاستيثاق من المستفتي بخلاف التأجيل الى ما وراء المجلس فليس فيه صيانة عن الفوت .

٧) قوله لان الخلاف انه يعني فليس محلا للاعتراض فضلا عن التعنيف والتأديب اذ لا مؤاخذة في الامور المتعارفة خصوصا ممن هو الين للحق يرد عليه انه لايتاتى الهابة لصيانة عن الخليفة سيما اذا كان عظيما مهيبا .

٨) قوله لا عن بيان مذهبه فيحمل على انه لم يعرف حينئذ مذهب المخالف فلا يكون سكوته عنه حراما فان قلت فاذن ليس عليه المناظرة فلم يعتذر عن تركها قلت كان له شبهة توجيها عليه ليرفع تلك الشبهة عنه او يظهر حقيتها بالمناظرة .

٩) قوله لئلا يكون شيطانا اخرس قال عليه السلام والساكت عن الحق شيطان اخرس .

١٠) قوله ولما شرطنا لايقال لو اراد بمدة التأمل ما هو كذلك في نفس الامر فلا يعرفها الا الله فكذا السكوت بعدها فلا يصح جعله علامة للاجماع فيما بين العباد ولو اراد ما هو كذلك في مزعم فالسكوت للتأمل بعدها ممكن لانا نقول بعد ارادة الشق الثاني ان السكوت للتأمل بعد مدته المعروفة خلاف الظاهر فلا تقول عليه واما الجواب عن الشبهة بقول الخصم قد يكون السكوت لا عن رضى كالسكوت للحياء او الهابة الى غير ذلك من الاسباب فهو انه كان مع ما يبقى على عدم الرضا فخارج عما فيه الكلام والا فالظاهر هو الرضا فيعتبر ذلك .

١١) قوله اذ لايجوز انه المجرور المطلق المجتهدين ان علق بقوله فكذا عند البعض وبخصوص الصحابة ان علق بقوله وبعضهم خصوا وحينئذ لابد من ملاحظة القصر فالمعنى لا يظن بهم ذلك لا في الاجتهادات ولا في غيرها واما غيرهم من المجتهدين فقد يخطئ وعيب او المعنى لا الجهل عند ظهور القول او العمل من الكل ولا الجهل عند سكوت البعض ولا الجهل في موضع الاتفاق على قول واحد ولا الجهل في موضع الاختلاف في قولين او اقوال هذا يستلزم عدم الاختلاف منهم في موضع ان الحق انما هو احد طرفي الاختلاف فيلزم ظن الجهل بهم واجيب بان المراد لايجوز ان يظن بانهم باجمعهم انكروا الحق وعلى تقدير حقية القول الثالث يلزم ذلك ورود حينئذ على تقديره التعلق لقوله وبعضهم خصوا على المخصصين انه اذ لم يجز انكار المجتهدين في عصر باجمعهم للحق فلا وجه للتخصيص مع اشتراك العلة والا فيجوز خلاف اجماع منهم هو لبطلان الاجتهاد على خلاف الاجماع مطلقا سواء كان الاجماع من الصحابة او غيرهم قال عبدالرحمن ولان الذهاب الى القول الثالث انما يجوز لو امكن كونه حقا ولا يمكن ذلك الا عند بطلان اقوالهم ضرورة ان الحق واحد فيقول يكفي في امكان حقية القول الثالث امكان بطلان اقوالهم وذلك ممكن لان كل واحد من الاقوال يمكن بطلانه بلا شك فكذا ما لا يشتمل الا على ما يمكن بطلانه ثم بعد ما فرض ان ذلك اجماعا على نفي القول الآخر لا يتصور بطلان المجموع لصحته اول الكلام .

اختلفوا[1] فى عدة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا فى الجد مع الاخوة[2] فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد[3] قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا فى علة الربوا فعندنا العلة هى القدر مع الجنس[4] وعند الشافعى رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالقول[5] بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا فى الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل[6] فى المسئلتين وعند البعض ثلث الباقى بعد فرض احد الزوجين فى المسئلتين فالقول بثلث الكل فى احديهما وثلث الباقى فى الاخرى قول ثالث لم يقل به احد فاختلفوا فى فسخ النكاح بالعيوب[7] الخمسة فعند البعض لافسخ فى شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت فى كل منها فالفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر[8] عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا فى الخارج[9] من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة واجب فقط فشمول العدم اوشمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لامس المرأة وعند الشافعى رحمه الله تعالى المس ناقض لاالخروج فشمول الوجود او شمول العدم ثالث لم يقل به احد.

قوله بالعيوب الخمسة وهى الجذام والبرص والجنون فى احد الزوجين والجب والعنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة قوله فشمول العدم هو فى حكم الغسل ان لايجب غسل المخرج ولاغسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفى حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين وبمس المرأة وشمول العدم ان لاينتقض بشيء منهما.

١) قوله اختلفوا الخ قال على رضى الله عنه انها تعتد بابعد الاجلين من وضع الحمل وعدة الوفات وهى اربعة اشهر وعشرا فى الحرة ونصف ذلك فى الامة توفيقا بين الآيتين قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود رضى الله عنه عدتها بوضع الحمل لان الآية الثانية نزلت بعد الاولى على التراخى فنسختها فى مقدار ما تناولاه وهو الحامل المتوفى عنها زوجها والمختار عندنا هو قول ابن مسعود رضى الله عنهما ثم القول الثالث وهو الاعتداد بالاشهر مبنى على القول بتأخر الآية الاولى متراخية وهو خلاف الاجماع.

٢) قوله مع الاخوة اى مع بنى الاعيان اوالعلاة اما بنوا الاخياف مع الجد فيسقطون بالاتفاق كما اما اذا كان الاب معهم قال ابوبكر الصديق رضى الله عنه ومن تابعه من الصحابة رضى الله عنهم بنوا الاعيان والعلاة لايرثون مع الجد وهذا قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى وبه يفتى وقال زيد بن ثابت رضى الله عنه يرثون مع الجد وهو قولهما وقول مالك والشافعى رحمهم الله تعالى فله عنده افضل الامرين من ثلث الكل ونصيب احدهم وبنوا العلات يدخلون فى القسمة لتنقيص منهم الجد ولا يأخذون مع بنى الاعيان.

٣) قوله فحرمان الجد اه وكذلك استحقاق الجد السدس وتعيين الثلث اونصيب احدهم قول ثالث.

٤) قوله هى القدر مع الجنس المراد بالقدر الكيل اوالوزن دون الذراع والعدد والجنسية شرطية الجنس لاجزأيتها من العلة وقوله وعند الشافعى رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس لا يخالف ما فى شرحه الوقاية من ان العلة عنده احد الامرين اما الطعم اوالثمنية اذالمراد ان العلة عنده الثمنية هو الطعم والجنس شرط لاجزء من العلة لا يقال كيف يصح عند اختلاف الائمة الثلثة وهم ابوحنيفة ومالك والشافعى رحمهم الله تعالى اجماعا على نفى قول رابع وهم ليسوا من اهل عصر واحد لانا نقول لا يلزم فى الاجماع وجودهم لزمان بل وجود اجتهادهم واتفاقهم فيه يكفى فى الاجماع وذلك موجود فى عصر الشافعى رحمه الله تعالى ولايخفى ان الاعتراض وارد على قول من جعل قوله فى عصره فى تعريف الاجماع وحال من المجتهدين ظرفا مستقرا اى كائنين فى عصر واحد اوجعله ظرفا للاجتهاد الا ان يعم العصر طويلا من الزمان ولم يرد المعية فى الوجود وذلك خلاف الظاهر.

٥) قوله فالقول بان العلة غير ذلك اه يعنى انه خلاف الاجماع على قول من يقول ان اختلاف غير الصحابة ايضا اجماع على نفى قول خارج من الاختلاف ومن هذا القبيل قول الشافعى رحمه الله تعالى لانه قال نظرا الى الاختلاف الواقع قبل عصره فى علة الربوا قال ابوحنيفة رحمه الله تعالى بانها القدر مع الجنس ومالك رحمه الله تعالى بانها الطعم والادخار مع الجنس ولم يقل احد فى عصرهما قولا ثالثا.

٦) قوله ثلث الكل فى المسئلتين هذا قول ابن عباس رضى الله عنه وثلث الباقى فيهما يدل قول سائر الصحابة فى شرح التنقيح فقول ابن سيرين للام ثلث الكل فى زوجة وابوين وثلث ما بقى بعد فرض احد الزوجين فى زوج وابوين خلاف الاجماع فقول المصنف لم يقل به احد اى فى زمن الصحابة وقيل كيف يكون هذا خلاف الاجماع وله جزآن وكل منهما يوافق قوله فريق من اهل الاجماع.

٧) قوله بالعيوب الخمسة وهى الجنون والبرص والجذام والقرن والرتق القرن غدة اوعظم اولحمة يمنع ادخال الذكر والرتق ضيق الفرج خلقة بحيث لايمكن الادخال فهذه الاشياء اذا كانت فى المرأة لاخيار للزوج فى الفسخ فى واحد منها عند الحنفية وله ذلك فى الكل عند الشافعى رحمه الله تعالى والفسخ فى البعض دون البعض خلاف الاجماع واما اذا كانت الثلثة الاول فى الرجل فلاخيار للزوجة فى الفسخ عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وابى يوسف خلافا لمحمد رحمه الله تعالى ذكر فى التلويح ان العيوب الخمسة فى الزوج الجذام والبرص والجنون والجب والعنة ولو اراد ان العيوب الخمسة التى كلامنا فيها وهى ان يكون خيار الفسخ فى الكل عند بعض ولا يكون الخيار فى شيء منها عند البعض فيكون الخيار فى البعض دون البعض خلاف الاجماع هى تلك العيوب فليس الامر كذلك فان اباحنيفة وابايوسف رحمه الله تعالى قالا بالخيار فى الجب وفى العنة دون الثلثة الاول لعدم اخلالها بالمقصود من النكاح فالتبعيض فيها ليس خلاف الاجماع ولواراد حصر جميع عيوب الرجل على انه خلاف الظاهر فلا حصر وهو ظاهر.

٨) قوله ويعبر عن هذا اى الاختلاف بالقول لشمول الوجود اولشمول العدم وعدم التبعيض والتفصيل وقد يشيع فى العرف بالاطلاق على الكل فالاختلاف بالاقوال سواء كان بالقول لشمول العدم اوالوجود اوغير ذلك يسمى لاقائلة بالفصل.

٩) قوله فى الخارج اى الخارج الى موضع يمكن غسله سائلا والا فشمول العدم ليس ثالث لم يقل به احد وايضا يشترط عدم تلطخ رأس المخرج قدر الدراهم والا فشمول الوجود ثالث لم يقل به احد.

وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع متفق بالاجماع اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة

قوله وقال بعض المتأخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل فقد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر

فانه

١) قوله وقال بعض المتأخرين في شرح المنتخب في اصول الامام ابن الحاجب . التفصيل اي الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان كما في مسئلة الجد يمتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فجائز كما في زوج اوزوجة وابوين اذ ليس فيه خرق اجماع وفي التلويح نقل ذلك عن الآمدي بانه ذكره في الاحكام فالتفصيل المذكور ثابت في الكتب الثلثة . ٢) قوله ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه اي ابطال ما يكون كل من القولين مع قطع النظر عن الآخر مستلزما له كعدم انقضاء العدة قبل وضع الحمل يستلزم كل من الاعتداد بوضع الحمل والاعتداد بابعد الاجلين لا ابطال ما يستلزم مجموع القولين كعدم القول الثالث فان ذلك موجود في جميع الصور فلا معنى للتفصيل بذلك الاعتبار . ٣) قوله مثال الاول الصورتان الاوليان والظاهر ان الصورة الثالثة ايضا من ذلك اذا فرضنا ان قول الرابع الخارج من الاختلاف موعلية غير القدر والطعم والادخار لا مع الجنس فالاقوال الثلثة متفقة في علية الجنس وفيه ابطال لذلك فيكون مستلزما لابطال ما اجمعوا عليه لكن المصنف رحمه الله تعالى لما لم يقيد القول الرابع بلا مع الجنس لم يجعل الثالثة من ذلك ثم الصورتان الاوليان انما يكونان من ذلك بشرط ان يكون القول الثالث فيهما الاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل وحرمان الجد فلو فرض ان القول الثالث فيهما الاعتداد بخمسة اشهر واستحقاق الجد مابين ثلث الكل وثلث ما بقي بعد فرض احد الزوجين فالقول الثالث لا يكون مبطلا لما اتفق عليه قولان . ٤) قوله اما لان الواجب الخ الاظهر ان يقال بان الواجب اما كذا واما كذا لان المقصود ترديد الواجب بين الامرين لا امر مردد وبين طرفي الترديد والمعنى ان الواجب على كلا القولين يستلزم عدم الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع لان الواجب على قول ابعد الاجلين وظاهر انه يستلزم عدم الاكتفاء وعلى الآخر وضع الحمل واستلزام ذلك ايضا ظاهر .

٥) قوله فهذا يسمى اجماعا مركبا اي الترديد بين طرفي الاختلاف واطراف الاختلاف المشتركة في امر مستلزمة له لاثبات ذلك الامر يسمى اجماعا لكون المشترك اللازم للاقوال مجمعا عليه ومركبا لتركبه من القولين او الاقوال قال عبدالرحمن في شرح المغني اعلم ان الاجماع نوعان مركب وغير مركب ويسمى البعض بسيطا والمركب اتفاق الطرفين في الحكم بعلتين مختلفتين او اكثر وقال صاحب المغني انه اجماع اي حجة مثبتة للحكم كغير المركب ومع ذلك بينهما فرق اذ الحكم فيها يصير مختلفا بفساد احد المأخذين كما قال علمائنا رحمه الله تعالى القئ ناقض دون مس المرأة وقال الشافعي رحمه الله تعالى بعكس ذلك فمن قاء ومس ما ثبت الانتقاض اتفاقا عندنا بالقئ وعنده بالمس فلو قدر فساد كون القئ ناقضا فنحن لا نحكم بالانتقاض ثمة ولو قدر فساد كون المس ناقضا فالشافعي رحمه الله تعالى لا يقول بالانتقاض (ح) فطريق الاجماع لان الحكم ينتفي بانتفاء سببه كانتفاء صوم رمضان بانتفائه وسبب هذا الاجماع صحة المأخذين فلم يبق بفساد احدهما لان الكل ينتفي بانتفاء جزئه بخلاف غير المركب اذ لو ظهر فساده في سنده لم يبطل الحكم المجمع عليه بوجود الاجماع حقيقة والحاصل ان قوام الاجماع اقوال المجتهدين وبظهور فساد السند لا يبطل شئ من الاقوال فلا ينتفي الاجماع البسيط اما لو ظهر فساد احد المأخذين وهي قول المجتهدين فيبطل بعض القوام في الاجماع المركب وههنا اشكالان احدهما ان الاجماع بعد ما انعقد لا يبطل برجوع البعض عندنا فلو ظهر فساد لاحد المأخذين وهو ليس الا رجوع قائله عنه انما يلزم رجوع بعض الاجماع وبذلك لا يبطل الاجماع وثانيهما ان الحكم اذا انتفى بانتفاء سببه فالسبب في اجتهاد اهل الاجماع هو السند فلم لا ينتفي الاجتهاد بانتفاء السند ولا بعد بظهور فساده حتى يلزم بطلان قوام الاجماع البسيط ويمكن ان يجاب من الاول بان انعقاد الاجماع عند الاختلاف في القولين والاقوال على بطلان قول الخارج من الاختلاف امر مختلف فيه قال المصنف اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا وقال الشارح النفي الصحابة اذا اختلفوا في حادثة على قولين اواقوال محصورة كان ذلك اجماعا منهم على ان ما خرج عن اقاويلهم باطل خلاف البعض من انكر الاجماع السكوتي وكذا الاجماع الذي يرجع البعض من اهله اجماع مختلف فيه كما سيذكره المصنف في شرط الاجماع فاذا اجتمعا في امر يكون فيه شبهة الشبهة ولا عبرة بذلك واما الاجماع البسيط لو رجع بعض اهله ففيه الشبهة وهي معتبرة وعن الثاني بان السبب نوعان نوع سبب البقاء كالوقت من الصوم وسبب الحدوث كالبناء من البناء وما يوجب انتفائه انتفاء السبب انما هو الاول دون الثاني والسند من الاجتهاد الثاني قوله ومثال الثاني الامثلة الاخيرة القول الرابع في العلة انما لا يكون ابطالا لما اتفق عليه الاقوال الثلثة لو فرض انه قول بعلية غير القدر والطعم والادخار كالقرع والقدر مع الجنس فلعل المصنف لو شرط فيه ذلك حيث جعله من الثاني ومسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين انما يكون من الثاني اذا كان القول الثالث هو قول ابن سيرين وهو ثلث الكل في الزوجة وثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في الزوج او عكس هذا لما لو فرض ان قول الثالث هو ان يكون للام ما هو اقل من ثلث الباقي اذ ليس لها شئ فمن الاول لابطاله ما اتفق عليه القولان وهو استحقاق الام مقدار ثلث الباقي البتة .

فانّه[1] ليس في كل صورة الامخالفة مذهب واحد لامخالفة الاجماع ولو[2] كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رضي الله عنه الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة رحمه الله وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم[3] يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب متفق اجماعا

التأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض بتفاصيل الجزئيات • وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لانسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لاشئ من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا في البواق مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لاشئ اولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل وتكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لايلزم منه الاجماع على الحكم في شئ من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلايخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلية.

١) قوله فانه ليس في كل صورة الخ يعني ان القول الثالث له صورتان كثلث الكل في مسئلة وثلث الباقي في الاخرى وكفسخ النكاح في بعض العيوب وعدمه في البعض وكغسل المخرج وغسل الاعضاء الاربعة اوكعدم غسل المخرج وعدم غسل الاعضاء الاربعة وكالانتقاض في خارج غير الخارج من السبيلين والانتقاض بالمس اوكعدم الانتقاض في الخارج المذكور وعدم الانتقاض في المس وفي كل صورة يوافق مذهبا ويخالف آخر اما مسئلة العلة فلان القول الثالث قد لا يتضمن الصورتين كما اذا قيل العلة هو الفرع وقد يتضمن الصورتين كما قيل العلة في بعض الاشياء اوفي الاوقات اوفي بعض البلد ان القدر مع الجنس وقد يتضمن الصور كما اذا زيد وفي بعض الطعم والادخار مع الجنس وفي صورة يوافق مذهبا ويخالف الآخرين والقول الثالث الغير المشتمل على الصورتين في مسئلة الزوج اوالزوجة مع الابوين قد مر وفي مسئلة فسخ النكاح هو بطلان النكاح بالعيوب كلها او بعضها وهو غير الفسخ لان المراد خيار الفسخ والبطلان لزوم الانفساخ بدون الخيار والفسخ وقد يتصور في الصورتين الاولين وما مسئلتها العدة والجد قول ثالث مشتمل على صورتين بكل منها يوافق مذهبا كما يقال العدة مع عسار الزوجة وحاجتها الى الكتاب وضع الحمل ومع يسارها بعد الاجلين وكل المال للجد مع بني العلات ويحجب القاسمة مع بني الاعيان.

٢) قوله ولو كان مثل هذا الاشارة الى القول الثالث الموافق لكل مذهب في صورة والمخالفة في اخرى لا الى مخالفة مذهب والا فلا حاجة في جانب الجزاء الى فرض الموافقة في مسئلة لان لزوم الموافقة في جميع المسائل لكل مجتهد ثابت سواء فرض سابقة الموافقة في مسئلة اولا ثم توجيه اللازمة انه لم يوافقه بعد التبعية والموافقة في مسئلة في الجميع يلزم مخالفته في الاخرى فيلزم عليه القول المردود والموافق للمتبوع في الاول المخالف له في الاخرى الموافق لمن يقابل المتبوع في الاخرى المخالف له في الاول وهذا القول المردود مركب من عين المسئلة الاول ونقيض المسئلة الثانية ثم قد يمنع اللازمة بان لا يوجد للمتبوع مقابل موافق في احدى المسئلتين فحينئذ لايتصور العكس وهو توافق التابع المخالف في الاخرى ويخالفه في الاول اما الاتفاق الجزئين اذا لم يخالفه احد في شيء من المسئلتين او اتفاق الجزء الاول اذا لم يخالفه احد في الاخرى او الجزء الثاني اذا لم يخالفه احد في الاول ثم في الصورتين من ذلك وما ان يكون مجمعا عليها او يكون الثانية فقط مجمعا عليها يبطل المخالفة في الثانية لانها خلاف الاجماع لا لزوم القول المردود والمذكور لنا في الصورة الثالثة وهي ان يكون الاول فقط مجمعا عليها فلا ندري ما وجه بطلانها ويمكن الجواب بان الكلام فيما اذا كانت الاول والاخرى كلتاهما على الخلاف كالمسئلتين المذكورتين بقوله فان عند ابن مسعود رضي الله عنه الى قوله في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده قال علي رضي الله عنه في الاول بابعد الاجلين وفي الاخرى بعدم حجب النقصان قال شيخ الاسلام في شرحه للفرائض نقض على مرتضى رضي الله عنه بالنصف للزوج والثلث للاخوات الاخيافية عند وجود ابن الكافر فحينئذ يكون كل من اللازمة وبطلان اللازم حق ثم في بعض النسخ ان كل مجتهد له واحد بتقدير الهمزة للاستفهام على وجه الانكار ثم موافقة مجتهد مجتهد آخر يجوز ان يكون بطريق التقليد وان يكون بطريق الاجتهاد والتوارد على الاستنباط

٣) قوله ولم يقل احد بان المجموع لما لم يثبت المدعى وهو بطلان اللازم اجماعا بقوله فان عند ابن مسعود اه لان ذلك انما يدل على بطلانه عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى دون غيره فلا يلزم الاجماع ضم اليه قوله ولم يقل احد اه ليثبت الاجماع على بطلان اللازم وعلى جواز موافقة مجتهد مجتهد آخر في مسئلة خلافية ومخالفته اياه في خلافية اخرى وانما يثبت ذلك بهذا القول لان انتفاء المجموع اذا لم يثبت بالاجماع يلزم جوازه فكل ما لم ينعقد الاجماع على خلافه فهو جائز لعدم المانع لان الكتاب او السنة المشهورة لا يكون مثبتا كما لم ينعقد الاجماع على ثبوته لان كل ما ثبت باحدهما فهو ثابت بالاجماع فلو ثبت باحدهما ما فرض انه لم يثبت بالاجماع يلزم ثبوته بالاجماع وهذا خلف مما لاينعقد الاجماع على خلافه لا يثبت خلافه بهما فلو ثبت انما يثبت بخبر الواحد او القياس ويجوز للمجتهد مخالفتهما واذا ثبت ان عدم الاجماع على انتفاء المجموع يستلزم جواز المجموع فعدم قول احدهما بالاجماع على الانتفاء وهو سلب كلي يستلزم قول الكل بجواز المجموع وقول الكل بجواز المجموع الاعتداد بوضع الحمل وعدم حجب النقصان بالمحروم اجماع على جواز موافقة ابن مسعود رضي الله عنه في الاعتداد بالوضع ومخالفته في الحجب بالمحروم فيلزم الاجماع على بطلان لزوم موافقة المجتهد مجتهد آخر في جميع الخلافية بعد موافقته اياه في خلافية وكان اللازم هو ذلك اللزوم.

اما[1] عند ابن مسعود رضى الله عنه فلثبوت الثانى واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين رحمهم الله وافقوا بعض الصحابة فى مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض فى مسئلة اخرى اقول[2] التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات وابطاله[3] على الوجه الذى نقلته من بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق فى ذلك والله اعلم انه اذا[4] كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا فى هذا الغرض كما يقال فى الوجوب فى الحلى ان الوجوب فى الضمار[5] لايخلو من ان يكون ثابتا او لافان كان ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى قياسا وان لم يكن ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى اذ لولم يثبت فى الحلى يلزم العدم فى الضمار مع العدم فى الحلى وهذا منتفى[6] اجماعا فهذا[7] لايفيد حقية الوجوب فى الحلى لكن يفيد نفى ما قاله الشافعى رحمه الله فانه لولم يثبت الوجوب فى الحلى يلزم العدمان وهو منتفى عند الشافعى رحمه الله اما ان[8] لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ماهو الحق فاعلم ان التفصيل الذى اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام[9] غير مفيد لانه لاخفاء فى ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى ولكن[10] يدعى ان القول الثالث مستلزم[11] لابطال ما اجمعوا عليه فى جميع الصور

قوله اما عند ابن مسعود داخل فى حيز قوله لم يقل به احد يعنى لاقائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثانى اعنى انتفاء الحجب منتف عنده لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعنى كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفى بانتفاء احد جزئيه قوله فى الضمار هو المال الغائب الذى لايرجى فان رجى فليس بضمار وقيل هو ما لاينتفع به من الاموال.

اماق

١) قوله اما عند ابن مسعود رضى الله عنه له تفصيل لانتفاء المجموع اى انتفاء المجموع عند ابن مسعود رضى الله عنه لانتفاء الجزء الثانى وعند غيره لانتفاء الاول فقوله فلثبوت الثانى اى ثبوت الحجب وثبوت الحجب انتفاء انتفاء الحجب هو الجزء الثانى من المجموع المذكور فهذا داخل فى جزء لم يقل احد بمجموع الامرين من ان انتفاء المجموع عند ابن مسعود رضى الله عنه بانتفاء الثانى وان انتفاء المجموع عند جميع من هو غير ابن مسعود رضى الله عنه وبانتفاء الاول فانهم وان قالوا بالاول لكنهم لم يقولوا بالثانى فلم يثبت ان جميع من هو غير مسعود فى زمانه قالوا بانتفاء الجزء الاول.

٢) قوله اقول التمسك بالاجماع المركب الظاهر فيما سبق من كلام المصنف ان الاجماع المركب هو الترديد بين اطراف الاختلاف المتشاركة فى اسرين يحكون كل طرفه بنفسه مع قطع النظر من الآخر مستلزما لذلك الامر لابطال ما يخالف ذلك الامر وان عدم القائل بالفصل هو الترديد بين طرف الخلافين اللذين احدهما بشمول الوجود والآخر بشمول العدم لابطال التبعيض وقد يطلق منهما على الترديد بين اطراف الخلاف لابطال القول الخارج عن اقاويل الخلاف ولعل المراد المعنى الاعم اذا الاختصاص الشهرة فى المناظرات بالمعنى الاخص ٣) قوله وابطاله على الوجه الذى اه يعنى ان ابطال القول الثالث بالاجماع المركب بالمعنى الاعم او عدم القول بالفصل بالمعنى الاعم على الضابطة المنقول من بعض المتأخرين وهو بطلان القول الثالث فى القسم الاول وهو ان يكون القول الثالث رافعا لما اتفق عليه القولان وعدم بطلانه فى القسم الثانى وهو ان لا يكون القول الثالث رافعا لما اتفق عليه القولان ليس بحق فى القسمين بل انما هو حق فى الاول دون الثانى بعدم امتناع القول الثالث فى الثانى بالنظر الى تلك الضابطة بل الحق فى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل فى القسم الثانى على تلك الضابطة انه ان كان الغرض منها الزام الخصم يكونان مقبولين وان كان الغرض اظهار الحق فلا فما كان الغرض الالزام كما يقال فى الوجوب فى الحلى انه فاختلاف القولين وهما وجوب الزكوة فى الضمار دون الحلى ووجوب الزكوة فى الحلى دون الضمار من القسم الثانى فالقول الثالث وهو عدم الزكوة لا فى الضمار ولا فى الحلى ليس رافعا لما اتفق عليه القولان فانه يستلزمه كل بنفسه من غير ملاحظة الآخر.

٤) قوله اذا كان الغرض الزام الخصم وذلك بان يكون الاجماع المركب وعدم القول بالفصل مسلما عند الخصم فيذكره لالزام الخصم عليه بذلك.

٥) قوله فى الضمار وهو المال المضمر المختفى من مالكه بحيث لا يرجى كالمدفون فى موضع لايعرفه والمفقود والساقط فى البحر والدين الذى جحده المديون وما اخذه مصادرة والحلى يتزين به من الذهب والفضة وجه القياس اشتراكهما فى عدم التجارة وانتفاء النمو.

٦) قوله وهذا منتف اجماعا انعقد الاجماع على وجوب الزكوة فى احدهما دون الآخر فعند الحنفية فى الحلى دون الضمار وعند الشافعية بالعكس فالوجوب فيهما او العدم فيهما مما خلاف الاجماع ولعل المراد نفى فى المذهب الشافعى من حنفى اورد هذا الاستدلال لا لاثبات المذهب او المراد بالاجماع ما انعقد بين الفريقين قبل الحنفية والشافعية والا فيلزم الدور لان اثبات المذهب بهذا الاستدلال يتوقف على اجماع الحنفية والشافعية وهو يتوقف على ثبوت مذهب كل من الفريقين.

٧) قوله فهذا لا يفيد حقية الوجوب اى حقية الوجوب المتنية اى الثابتة من نفس الامر اى لايفيد ثبوته فيها وفى بعض النسخ حقيقة الوجوب وذلك بمنع صحة القياس فى شق الاول بان علة الوجوب فى الضمار فليكن غير المشترك فى ارادة الله تعالى ويمنع بطلان اللازم وهو العدم فيهما فى الشق الثانى لانه قول ثالث ليس برافع لما اتفق عليه القولان وهو جائز على الضابطة المذكورة.

٨) قوله اما ان لم يكن الغرض له جواب الشرط مضمون ما بعده اى فالتفصيل ما ذكرته لاما ذكره بعض المتأخرين وما ذكره قوله فيما بعد فلا بد من ضابط الى آخره.

٩) قوله كلام غير مفيد اى ابطال القول الثالث بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل على التفصيل المذكور كلام غير مفيد للرد على الخصم لان الابطال على ذلك التفصيل مخصوص بما كان بطلانه مسلما عند الخصم وهو القسم الاول ولا يجرى فيما هو جائز عنده وهو القسم الثانى. ١٠) قوله لكن يدعى اى يدعى المستدل بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل عموم البطلان جميع الصور وما هو باطل عند الخصم وما هو جائز عنده. ١١) قوله مستلزم لابطال اه اى القول الثالث باطل فى جميع الصور.

١) قوله اما في مسئلة اى ابطال المجمع قد يكون في صورة واحدة بل يكون القول الثالث صورة واحدة [illegible]
عدة في التفصيل المذكور من القسم الاول فكلامه اراد به القسم الاول وانما قلنا القول الثالث فيها مفردان لانه في الاولى انقضاء العدة بالاشهر قبل الوضع وهو مفرد وفي الثانية حرمان الجد وهوايضا مفرد فانه يكون في صورتين بل يكون القول الثالث متضمنا لصورتين وقولا مركبا من الجزئين وهذا في مسئلة الزوج اوالزوجة مع الابوين وما بعدها التي عدت في التفصيل من القسم الثاني فكلامه اراد به القسم الثاني وانما قلنا ان الثالث فيها مركب لانه ثلث الكل لزوجة وثلث الباقي في الزوج وهو مركب وكذلك البواقي ويمكن ان يجعل ذلك تفصيلا للاجماع في مسئلة ان يكون المجمع عليه واحدا بينه كعدم الانقضاء بالاشهر قبل الوضع وعدم حرمان الجد عن الارث مطلقا والاجماع في مسئلتين ان يكون المجمع عليه دائرا بين امرين مبهما كاحد الشمولين اما شمول ثلث الكل للصورتين واما شمول ثلث الباقي اما وقس عليه ما بعد هذه المسئلة.
٢) قوله ففي مسئلة الزوج الخ بيان لتركب القول الثالث وكون الاجماع في المسئلتين في مسئلة الزوج وما بعدها.
٣) قوله وفي مسئلة الخارج ليس عطفا على الفسخ ليكون تحت قوله وكذا.

اماْ في مسئلة واحدة كما في مسئلة العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففيْ مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين احد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما اوثلث الباقي في كليهما فالقول بثلث الكل في احدهما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسئْلة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالْقول بان لاشيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذْا في الحلى والضلر وكذْا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشْأن في تميز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع من صورة لايلزم فيها ذلك فلا بد من ضابط وهوان القولين ان كانا يشتركان في امر هو فْي الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئْذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والاْ فلا.

قوله فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع فان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لابد من النظر في ان اى موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واى موضع لا يشتركان فيه في ذلك

٤) قوله فالقول بان لاشيء اه اى القول بان طهارة المخرج غير واجبة وطهارة الاعضاء غير واجبة فقد ظهر ان القول الثالث مركب من القولين متضمن الصورتين.
٥) قوله وكذا في الحلى والضلر اى احدى الزكوتين واجبة اجماعا فالقول بان لاشيء منهما واجب مبطل للاجماع.
٦) قوله وكذا القول يعني احد الامرين من الاعتداد بوضع الحمل وثبوت الحجب المذكور اوالاعتداد بابعد الاجلين وانتفاء الحجب ثابتة اجماعا والقول بالاعتداد بالوضع وانتفاء الحجب مبطل للاجماع وهذا الكلام من المصنف رحمه الله تعالى لا يوافق ما سبق منه حيث قال ولم يقل احد بان المجموع المركب الى قوله اما عند ابن مسعود اه فالكلام السابق صريح في ان مجموع الاعتداد بالوضع وانتفاء الحجب غير منتف بالاجماع وهذا يستلزم انتفائه بالاجماع فكل ما هو مبطل للاجماع منتف بالاجماع وايضا السابق يدل على ان احدا لم يقل بانتفاء المجموع عند الفريقين اى عند ابن مسعود ومتبعيه وعند جميع من هو غيره وغير متبعيه والظاهر انهم قالوا بانتفاء المجموع عند فريق الاول بقولهم بثبوت الحجب فالمعنى لم يقل احد بانتفاء المجموع عند جميع من هو غير ابن مسعود ومتبعيه وهذا يدل على انهم قالوا بانتفائه عند جميع من هو غير ابن مسعود ومتبعيه وهذا يدل على انهم اذ لولم يكن المجموع منتفيا عندهم فلا يكون المجموع مبطلا للاجماع عف.
٧) قوله فالشأن اى ليس الشأن فيما ميزه بعض المتأخرين في تفصيلهم المذكورين فيورد امتناع قول الثالث وصورة جوازه بضابطا بطال الاجماع وعدم ابطاله بل الشأن في ان تميز بين صورتي الابطال وعدمه والبعض المذكور لم يفعل ذلك والمصنف رحمه الله تعالى يدعي انه يفعله وانما لم يكن الشأن في التميز بين الامتناع والجواز على الوجه المذكور بظهوره وعدم الحاجة اليه والمراد بالشأن معظم الامر وعلو مرتبته.

٨) قوله في الحقيقة واحد وهو ان لا يكون امرا مرددا بين الشيئين اوالاشياء اويكون امرا واحدا بعينه.
٩) قوله فحينئذ يكون لابد هنا من قيد آخر وهو ان يكون القول الثالث رافعا لذلك الامر الواحد المشترك والا فيبعض ذلك بالقول بالاعتداد بخمسة اشهر في مسئلة العدة ونحو ذلك مما يكون القول الثالث شريكا للقولين في ذلك المشترك فالقول بخمسة اشهر ايضا يقتضي ان لاتنقضي العدة باربعة اشهر وعشرة ايام قبل الوضع فلا يبطل الاجماع وكذلك القول باستحقاق الجد مع الاخوة اقل من ثلث جميع المال يوجب عدم حرمان الجد الذي هو المشترك بين القولين من استحقاق الجد كل المال واستحقاقه افضل الامرين من ثلث الكل او نصيب واحد من الاخوة فلا يبطل الاجماع.
١٠) قوله والا فلا اى وان لم يشتركا القولان في امر اوكان المشترك واحدا غير حقيقي اوكان واحدا حقيقيا ليس من الاحكام الشرعية وهي مالا يدرك لولا خطاب الشارع على ما مر اوكان واحدا حقيقيا من الاحكام الشرعية لكن القول الثالث لايرفعه فلا يلزم بطلان الاجماع وفيه نظر لان المشترك اذا كان واحدا اعتباريا يرفعه القول الثالث او واحدا حقيقيا يعرف بخطاب الشارع من غير ان يتوقف عليه بانه قد يعرف بالعقل ايضا كما هو مذهبنا وكان القول الثالث يرفعه فالقول الثالث على كلا التقديرين يبطل الاجماع.

فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان فى ان العدة لاتنقضى بالاشهر وحدها وان الجد لايحرم وكل واحد منهما امر واحد وهو حكم شرعى .

فنقول المختلف فيه بين القولين الاولين قد يكون حكمامتعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد * اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما فى حكم واحد شرعى فيبطل الثالث كما فى مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما فى ذلك كما فى مسئلة الربوا فلايبطل الثالث وقد يكون بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك فى حكم واحد شرعى وافتراق بين امرين وحينئذ ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان فى اثبات نسب الولد من احدهما وفى ان الثبوت من احدهما ينافى الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قول بشمول الوجود اعنى ثبوت النسب منهما جميعا او شمول العدم اعنى عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعنى الوضوء اوغسل المخرج وعلى الافتراق اعنى كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافى وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعنى عدم وجوب شئ منهما كان باطلا ومبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعنى وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان فى حكم واحد شرعى كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه * واما الثانى وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم فى صورة معينة وعدم ثبوته فى الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابى حنيفة رحمه الله بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لابمس المرأة وقول الشافعى رحمه الله بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشئ منهما لايكون ابطالا لحكم شرعى مجمع عليه الثانى ان يكون احدهما قائلا بالثبوت فى الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعى كتسوية الاب والجد فى الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت فى احدى الصورتين بعينها والعدم فى الاخرى والآخر قائلا بالثبوت فى كلتى الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت فى صورة بعينها او بالعدم منهما فيكون اتفاقا على العدم فى صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة فى الكعبة نفلا وفرضا وبجعل هذه المسئلة ومسئلة مساوات الاب والجد من القسم الثانى يتبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان فى حكم واحد شرعى وبالثانى ان لايشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلايخفى عليك انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لاتعلق لاحديهما بالاخرى والبحث هو انه اذا سبق فى مسئلة اختلاف على القولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا .

١) قوله فعند ذلك الاشارة الى تحرير الضابطة المذكورة بقوله فنقول او تقسيم آخر للاختلاف على القولين باعتبار متعلق الحكم فيهما بعد التقسيم باعتبار المشترك بين القولين وبيان ان القسم الاول من التقسيم الثانى اعم مطلقا من القسم الاول من التقسيم الاول وليست الاشارة الى الصورة الثانية فى التقسيم الاول حتى يكون تقسيما للقسم الثانى والا فلا يصح تمثيل القسم الاول منه بمسئلة العدة والجد لانهما من القسم الاول فى التقسيم الاول .

٢) قوله اما حكم متعلق بمحل واحد لافرق فيه بين النظائر السبعة المذكورة بقوله نظيره انهم اختلفوا الخ فالمحل الواحد المتعلق به الحكم المختلف فيه فى الاول العدة هل هى ابعد الاجلين او وضع الحمل وفى الثانى الجد هل له كل المال او المقاسمة وفى الثالث علة الربوا هل هى القدر مع الجنس او الطعم معه او الطعم والادخار معه وفى الرابع للام هل لها مع الاب والزوج او الزوجة ثلث الكل او ثلث الباقى بعد فرض احد الزوجين فى الخامس النكاح ايفسخ بكل العيوب اولا بشئ منها وفى السادس الغسل هل يجب فى المخرج اوفى اعضاء الوضوء وفى السابع الوضوء هل ينتقض بالخروج او المس وكذلك الزكوة فى الحلى او الضمار وامثال التقسيم الثانى وهو المتعلق باكثر من محل واحد مجموع مسئلتى العدة والجد وكذلك كل مركب من اثنين اثنين منها .

٣) قوله اما الاول وهو ما كان المختلف فيه حكما متعلقا بمحل واحد والمعنى ان القسم الاول يتفاوت بتفاوت صورة ففى بعض الصور كمسئلة العدة والجد والخارج من غير السبيلين يشتركان فى حكم واحد حقيقى شرعى حتى يكون القول الثالث مبطلا للاجماع وفى بعض الصور كمسئلة علة الربوا لايشتركان فى ذلك وفى صورة الاشتراك يلزم ان يكون كل قول ثالث مبطلا للاجماع كالقول بوجوب الطهارتين فى المسئلة الثالثة .

واما .

١) قوله لايشتركان في امر اه قيل مية الجنس لما بمعنى الركنية او بمعنى الشرطية وكل منهما حكم شرعى على ما سيأتى فى باب الحكم وواحد مشترك بين القولين وكيف لايكون حكما شرعيا ولو لا خطاب الشارع لايدرك العلية وايضا فالفرق بين عدم الربوا بمجرد الجنس بدون القدر والطعم والادخار او بمجرد الادخار بدون احد الثلثة وبين عدم انقضاء العدة بالاشهر وحدها تحكم بل الثانى حكم واحد شرعى مشترك بين القولين فينبغى ان يكون الاول ايضا كذلك والا فيلزم التحكم .
٢) قوله ولو جعل مفهوم اه قيل فما ذا يقول فى مفهوم المشتمل على الجنس الغير الخالى عن القدر والطعم مما يوجود فى الربوا حكم واحد حقيقى .
٣) قوله فليس حكما شرعيا الحق فيه ظاهر . ٤) قوله فالقول بان لاشيء اه سلب كلى كل جزئى من التطهير ان اريد بالتبعيض تبعيض الفرد من الطبيعة او سلب كل جزء منه ان اريد تبعيض الجزء من الكل والكل يخالف الاجماع .

واما مسئلة الربوا فعلته القدر مع الجنس او الطعم مع الجنس لايشتركان[١] فى امر واحد هو حكم شرعى ولو جعل[٢] مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو فى الحقيقة واحد بل واحد اعتبارى ولو كان امرا واحدا فليس[٣] حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان فى امر واحد وهو حكم شرعى وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعى رحمه الله فالقول[٤] بان لاشيء من التطهير بواجب خلاف الاجماع اما القول[٥] بان كل واحد واجب لايكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجوب مخالف للاجماع فنقول الافتراق[٦] هنا ليس حكما شرعيا اى لم[٧] يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما[٨] اذا اخبرت المرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعى رحمه الله من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففى هذه الصورة الافتراق حكم شرعى ¤ واما الثانى فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى صورة مع العدم فى الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض .

قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لايشتركان فى واحد حقيقى هو حكم شرعى فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لايدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستقل به العقل نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لاربوا فى غير الجنس وهو حكم شرعى فالقول بعدم دخول الجنس فى العلية رفع لذلك
قوله فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهيرين بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابى حنيفة رحمه الله واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعى رحمه الله فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع.

٥) قوله اما القول بان كل اه فان قيل هذا ايضا يخالف الاجماع لاتفاق الفريقين فى عدم وجوب التطهير فى الجملة كما اتفقوا فى وجوبه فى الجملة وهذا يؤثر فى جواز الصلوة بدون المجموع من حيث المجموع قلت فى المنافة مبنى على الضابطة المذكورة وهى كانت حاكمة بان القول الثالث اذا كان رافعا لما اتفق عليه القولان وهو ليس بحكم شرعى لا يكون مخالفا للاجماع وعدم الوجوب فى الجملة ليس حكما شرعيا بل هو ثابت بالعدم الاصلى وكذا جواز الصلوة ثابت بالاباحة الاصلية .
٦) قوله الافتراق هنا ليس حكما شرعيا قيل الحكم الشرعى ما يتوقف على خطاب الشارع والافتراق مركب من الوجوب فى احد الامرين وعدم الوجوب فى الآخر والجزء وهو الوجوب فى احدهما متوقف على خطاب الشارع فكذا المركب والا يلزم وجود الكل بدون الجزء فيكون المجموع مايتوقف على خطاب الشارع فيكون حكما شرعيا .
٧) قوله اى لم يحكم الشرع اه هذا الجواب لايجدى جدوى اذ ليس المراد بالافتراق المنافات بحيث يلزم من عدم احدهما وجود الآخر حتى يلزم من عدم شرعية المنافاة عدم شرعية الافتراق بل المراد الوجوب فى طرف والعدم فى الآخر من غير اعتبار المنافات بين العدمين وذلك لان الكلام فى الافتراق الذى ينافيه القول بوجوب الامرين وذلك انما هو المعنى المذكور دون المنافات فى العدم لانا اذا فرضنا وجوب الامرين يصح ان يقال بينهما منافات فى العدم ولا يجتمعان فى العدم ثم المنافات بالحيثية المذكورة انما هى بين النقيضين او بين الشيء والاعم من نقيضه وانما المنافات بحيث يلزم من وجود احدهما عدم الآخر وهى المنافات بين الوجودين فبين النقيضين او بين الشيء والاخص من نقيضه والاول منافات فى العدم والثانى فى الوجود ثم يرد على المصنف انه قد قلت بان القول بان لاشيء من التطهير واجب خلاف الاجماع واذا ثبت ان الشرع لم يحكم بالمنافات بين الوجوبين وجوب تطهير المخرج ووجوب تطهير اعضاء الوضوء بحيث يلزم من عدم احدهما وجود الآخر يلزم ان لايحكم بوجوب التطهير فى الجملة لان ذلك يستلزم كون الوجوبين بحيث يلزم من عدم احدهما وجود الآخر وعدم الحكم باللازم يستلزم عدم الحكم بالملزوم واذا ثبت ان الشرع لم يحكم بوجوب التطهير فى الجملة فالمشترك بين القولين وهو وجوب التطهير فى الجملة ليس حكما شرعيا والقول الثالث الرافع بمثل ذلك المشترك ليس مخالفا للاجماع على ما قرر المصنف رحمه الله تعالى والقول بان لاشيء من التطهير واجب قول ثالث كذلك .
٨) قوله كما اذا اخبرت اه الفرق بين هذه المسئلة ومسئلتنا انه لايجوز اجتماع الامرين لا فى الوجود ولا فى العدم هنا واما فى مسئلتنا فانما لا يجوز الاجتماع فى العدم ولا فى الوجود ولذلك لا يبطل القول بشمول الوجود بخلاف شمول العدم ففى هذه المسئلة يبطل كل من الشمولين كمسئلة الخروج فيه نظر لان المختلف فيه وهو ان الانتقاض باى من الخروج والمس يتعلق بمحل واحد هو الوضوء ولو اعتبر هنا تعدد الخروج والمس فلم لايعتبر فى مسئلة الربوا تعدد القدر مع الجنس وفى مسئلة وجوب التطهير تعدد المخرج والاعضاء الاربعة .

١) قوله او ليس شيء منهما ناقضا؛ ماالفرق بينه وبين قوله لاشيء من الطاهر واجب جعل الثاني مخالفا للاجماع دون الاول .
٢) قوله فان القول بانتقاض كل منهما؛ دليل على الجزء الاول واما الدليل على الجزء الثاني من المدعى فان القول بعدم الانتقاض شيء منهما مخالف بقول ابي حنيفة في مسئلة الخروج وبقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسئلة المس وليس منهما مخالفة للاجماع وفيهما نظر لان عدم مخالفة الجزء للاجماع كالانتقاض في المس فان مخالفته انما هي بقول ابي حنيفة رحمه الله تعالى دون القول الشافعي رحمه الله تعالى لايستلزم عدم مخالفة الكل كالانتقاض والمس والخروج معا للاجماع وكذا عدم مخالفته كلا الجزئين المنفردين لا يوجب عدم مخالفة له كيف وان الكل شمول الوجود ولم يقل احد بذلك بل لزم عليهم القول بعدم شمول الوجود مثل ذلك النظر في الدليل الثاني تأمل .

اوليس شيء منهما ناقضا لايكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة المس ولقول الشافعي رحمه الله في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولوجعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رحمه الله وعكسه قول الشافعي رحمه الله فهما لايشتركان في امر واحد ولوجعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر انه ليس حكما شرعيا ولوقيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لايجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لاتجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رحمه الله انها لاتجوز للمس وكل من الحكمين منفصل من الآخر لاتعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان اباحنيفة رحمه الله يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رحمه الله يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين .

قوله ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر التركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة رحمه الله والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب مامر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانهما ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر ببالي لان الظاهر انه لاخلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لاتغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة .

٣) قوله ولوجعل الحكمان في نسبة الايجاب الكلي وهو انتقاض الوضوء بكل من الخروج والمس الى العدمين ثلثة وجوه ان ينسب الى الجزئين الوجوديين منهما وهو الانتقاض بالخروج عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والانتقاض بالمس عند الشافعي رحمه الله تعالى فما قال من عدم مخالفة الاجماع انما هو بهذه النسبة وان ينسب الى الجزئين العدميين وهو عدم الانتقاض بالمس عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعدم الانتقاض بالخروج عند الشافعي رحمه الله تعالى ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى هذه النسبة وان ينسب الى المجموع المركب من الوجودي والعدمي فيما قوله ولو جعل الحكمان؛ ذلك ان قول اذا نسب الى العدمين يكون مخالفا للاجماع على الانتقاض في الجملة ولما انكر المصنف ذلك لم يذكر هذه النسبة .
٤) قوله فهما لا يشتركان اليس يشتركان في عدم انتقاض في الجملة ووجود الانتقاض في الجملة فيبطل الاول بالاول والثاني بالثاني من القولين بان كلا منهما ناقض وليس بشيء منهما ناقضا.
٥) قوله فقد مر قد مر ما فيها مر قوله ولو قيل يشتركان؛ فيكون القول الثاني لابطال هذا الحكم المذكور من عدم جواز صلوة المحتجم اللامس المرأة مخالفا للاجماع .
٦) قوله فالذي يخطر ببالي قيل لو صح ذلك فيجري مثله في مسئلة العدة فيقال ان (عدم انقضاء؛ نسخة) انقضاء عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالاشهر قبل الوضع عند ابن مسعود لان الاعتداد بالوضع وعند غيره لان الاعتداد بابعد الاجلين فكل من الحكمين منفصل عن الآخر لاتعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان يكون ابن مسعود رضي الله عنه مخطئا في الوضع مصيبا في ابعد الاجلين وغيره مخطئا في ابعد الاجلين مصيبا في الوضع اي في انكاره وليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر ولو قيل ان غير ابن مسعود رضي الله عنه لم ينكر الوضع لان الوضع ان كان ابعد الاجلين فظاهر وان كان بعضا فاشتراط الكل يستلزم اشتراط الجزء فلا يكون مصيبا في انكاره قلنا ليس من ابن مسعود رضي الله عنه كالشافعي من ابي حنيفة رحمهما الله تعالى في الكون مصيبا في انكاره مذهب الخصم فلناهذا غير قادح بالغرض وهو ان الدليل على انفصال الحكمين جار في مسئلة العدة كما في مسئلة الاحتجام والمس فكما ان الصلوة ليست باطلة اجماعا ثمة فكذلك انقضاء العدة بالاشهر قبل الوضع ليس اجماعا ههنا .
٧) قوله وكل من الحكمين؛ للخصم ان يقول لاندعي اشتراك عدم جواز الصلوة مع جميع خصوصيات يعرض فيه كالسببية من الاحتجام او المس بل اشتراك اصل عدم جواز الصلوة وهذا مما لاشبهة فيه فالقول الثالث المبطل لذلك وهو عدم انتقاض الوضوء بشيء منهما يكون مخالفا للاجماع .
٨) قوله فيمكن؛ لامدخل له في الغرض وهو تغاير الحكمين عند الفريقين غاية ماثبت به احتمال جواز الصلوة في الواقع من غير ان يتأدى اليه رأي مجتهد ولايخفى ان هذا الاختلاف الاجماع.
٩) قوله مصيبا في المس الاصابة في المس في قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى بعدم انتقاض الوضوء به في الواقع والاصابة في الاحتجام في قول الشافعي رحمه الله تعالى عدم انتقاض وضوء به في الواقع فمجموع الاصابتين يوجب جواز صلوة المحتجم اللامس عند الله .

ويسمى

ويسمّى[1] هذا عدم القائل بالفصل • واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة[2] الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود اوشمول العدم فيجب ان ينظر انشمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين فيحكم واحد شرعي فحينئذ[3] يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره[4] انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب[5] المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة[6] بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل اوثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا فكذا في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا. واما ان يكون[7] الثابت عند البعض الوجود في احديهما مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما اوالعدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله وجواز كليهما عند ابي حنيفة رحمه الله فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما اوجواز الفرض دون النفل خلاف[8] الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعي رحمه الله كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك اوافادة الملاقيح لاالبيع بالشرط خلاف الاجماع وهذا غاية التحقيق في هذه المسئلة.

قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مايسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما اوبالعدم فيهما.

---

١) قوله ويسمى هذا الخ قد مر ذلك بينه من المصنف في العيوب الخمسة واما ان الاجماع المركب مخصوص بالقسم الاول في تحصيل بعض المتأخرين الذي هو مختص بالصورتين الاولين وما مسئلة العدة وليس من شيء من الامثلة الاخيرة التي هي مسئلة الزوج اوالزوجة مع الابوين ومسئلة العيوب الخمسة فهذا متبادر من كلام هذا البعض من المتأخرين ولم يسبق من المصنف ما يدل على عدم الاجماع المركب في هاتين المسئلتين ليلزم التدافع بينه وبين قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا ذلك ثم هذا الكلام يدل على ان عدم القول بالفصل اوالاجماع المركب قد لا يكون مع انتفاء قول الثالث

٢) قوله كمسئلة الزوج الفرق بين المثالين ان الاول كل من طرفيه وجود اخص من عدم موقعين الآخر والثاني كل من طرفيه نقيض من حيث الوجود والعدم اخص من حيث النقيض باعتبار قيدها وهو قولنا في الجميع فيكن القول الثالث بينهما وهو التبعيض في جواز الوجود والعدم.

٣) قوله فحينئذ يكون الافتراق الاول ان يقال مكان الافتراق القول الثالث لانه اعم لافتراقه من الافتراق في القول بثبوت كل من الشمولين على خيار الحاكم في المثالين وفي القول بالسدس للام والربع الى غيرذلك من السهام التي دون ثلث الباقي اوبالحرمان في اول المثالين.

٤) قوله نظيره انه ليس للاب فيه اشارة بان لايوجد في شيء من المثالين حكم شرعي مشترك بين القولين وليس كذلك فاستحقاق الام ثلث الباقي قطعا مشترك بينهما لان ثلث الكل مستلزم الثلث الباقي اذالكل لا يوجد بدون الجزء وكذلك الاستحقاق لما دون ذلك وهو حكم شرعي عهد مثله في الشرع بل قول المساواة بين الزوج مع الابوين وبين الزوجة معهما ايضا حكم شرعي ثابت بالدليل الشرعي الذي هو الاجماع.

٥) قوله وهو وجوب المساوات في احد القولين في الوجود وفي الآخر في العدم ومع ذلك جعلهما واحدا مشتركا بينهما وعدم جواز الصلوة في مسئلة الاحتجام والمس اظهر في ان يكون واحدا مشتركا ولم يجعله كذلك فيكون تحكما.

٦) قوله فالمساواة بينهما انه لو اريد المساواة في الاخبار فهو اول البحث اذ لا فرق بينهما وبين المساواة وبين الزوج والزوجة مع الابوين في استحقاق الام بينهما بينه وقد انكر شرعية الثانية ولواراد المساواة في حكم آخر كالارث مثلا فشرعيتها لا يوجب الشرعية في المساواة في الاخبار على ان الزوج والزوجة ايضا يستويان شرعا في الارث اذ مات منهما الولد تاركا ابنا اوابن ابن وفي النظر الى اعضاء الآخر وحرمة النظر الى الاجنبي فلو كفى شرعية جنس المساواة بين الاب والجد في شرعية المساواة بينهما في الاخبار وعدمه فلولم يكف شرعية جنس مساواة الزوجين في شرعية مساواتهما في استحقاق الام بينهما مينا عنه وجودها مع الابوين.

٧) قوله واما ان يكون الثابت حصر الاختلاف في الوجود والعدم في الموضعين في الثلثة حتى لان طرق الخلاف اما كل منهما شمول وذا ليس الاشمول الوجود في جانب وشمول العدم في جانب آخر وهو قسم الثاني اولا فحينئذ اما ان يكون احد القولين شمولا اولا الاول الثالث والثاني الاول وانما قدم الاول لان التبعيض في الجانبين كالجزء مما كان الشمول في احدهما وقدم الثاني لان مقابله للاول اتم واكمل فكل من الطرفين في الثاني يقابل كلا من الطرفين في الاول من الكلية والبعضية.

٨) قوله خلاف الاجماع في الموضعين يقتضي شرعية جواز النفل في الكعبة وشرعية عدم افادة بيع الملاقيح الملك وهي في حيز المنع لان الاول بالاباحة الاصلية والثاني بالعدم الاصلي.

١	٢	٣

واما الثانی ففی اهلیة من ینعقد به الاجماع وهی لکل مجتهد لیس فیه فسق ولا بدعة فان الفسق یورث التهمة ویسقط العدالة وصاحب البدعة یدعو الناس الیها ولیس هو من الامة علی الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وکذا المجون اعلم ان البدعة لایخلومن احد الامرین اما تعصب واما سفه لانه ان کان وافر العقل کان عالما بقبح ما یعتقده ومع ذلک یعاند الحق ویکابره فهو المتعصب وان لم یکن وافر العقل کان سفیها اذ السفه خفة واضطراب یحمله علی فعل مخالف للعقل لقلة التأمل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتی الماجن هو الذی یعلم الناس الحیل واما عامة الناس ففیما لایحتاج الی الرأی کنقل القرآن

قوله ولیس هو ای صاحب البدعة الذی یدعو الناس الیها من الامة علی الاطلاق لانه وان کان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة کالکفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم یکن یدعو الیها ولکنه مشهور بها فقیل لایعتد بقوله فیما یضلل فیه واما فیما سواه فیعتد به والاصح انه ان کان مظهرا لها فلایعتد بقوله اصلا والا فالحکم کما ذکر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدلیل بناء علی میل الی جانب .

وامهات

١) قوله واما الثانی فی اهلیة من ینعقد اهلیة الرجل للاجماع ان ینعقد الاجماع باتفاقه مع الاثنین من مجتهدی اهل السنة والجماعة اوبرای الواحد منهم اوبمجرد قوله بشرط عدم مخالفة مجتهد عادل ای غیر فاسق ولامبتدع وان لاینعقد بمخالفته وانما قلنا مع الاثنین الی قولنا اوبمجرد قوله لانه ذکر فی شرح المغنی وذهب الامام الحرمین ومتبوه الی ان عدد التواتر شرط فی انعقاد الاجماع لان فیما دونه احتمال التواطوء علی الخطأ کما ان فیه احتمال التواطوء علی الکذب فلا یکون قولهم حجة والجمهور علی انه لیس بشرط لانه انما صار حجة کرامة لهذه الامة لا لاتطاع توهم اجتماعهم علی الخطأ عقلا ولان الادلة الدالة علی حجیته لایختص بعدد دون عدد والامة والمؤمنون یصدق علی مادون عدد التواتر فلم یبق الیاذ بالله من المجتهدین الا واحد فقیل قوله حجة لمضمون الدلیل السمعی وهو انه لایخرج الحق عن هذه الامة ولان الامة یطلق علی الواحد قال الله تعالی ان ابراهیم کان امة فیکون الواحد داخلا تحت النصوص الدالة علی عصمة الامة من الخطأ وقیل لیس بحجة لان الاجماع یشعر بالاجتماع وهو منتف ههنا وهذا یشعر بانعقاد الاجماع من الاثنین وقیل لابد من ثلثة لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحیح ثلثة وعبارة التقویم واجماع علماء الامة حجة وان کانوا ثلثة اتبعی کلامه فنقول قلنا ماقلنا المذاهب الثلثة قوله کما ان فیه ای کما ان فیما دون عدد التواتر وهو توهم کثیر عادلون لایتوهم تواطؤهم علی الکذب اما خروجهم من حد الاحصاء فقول البعض والجمهور علی انه لیس بشرط وقد اعید ذکره الامام السرخسی رحمه الله تعالی وکذا تباین الاماکن لیس بشرط عند الجمهور انه قول بعض وکذا ما یشترط البعض عددا معینا مثل خمسة اواثنا عشر او عشرین اواربعین اوخمسین غیر معتبر عند الجمهور وکذا فی شرح المغنی لا یحصل القطع فی روایة الحدیث ولا یکون خبر الواحد حجة فیه کذلک فیما دونه لا یحصل القطع فی اتفاق المجتهدین وقوله والامة والمؤمنون ای المذکور فی النصوص الدالة علی حجیة الاجماع کما سیذکره المصنف انما لفظ الامة والمؤمنون وشیء منهما لا یختص بعدد دون عدد وقوله علی مادون عدد التواتر ای الی الاثنین والواحد والا فیلزم الاختصاص بالثلثة اوالاثنین هف اما اطلاق الامة علی الواحد فکقوله تعالی ان ابراهیم کان امة اما اطلاق لفظ الجمع فکقوله تعالی الذین قال لهم الناس ان الناس المراد نعیم بن مسعود اواعرابی آخر والناس الثانی اهل مکة وقوله لمضمون الدلیل السمعی لعل المراد قوله علیه السلام لایزال طائفة امتی علی الحق ظاهرین حتی تقوم الساعة وفی ذلک نظر لان عدم خروج الحق من هذه الامة فی الزمان المفروض وهو زمان لم یوجد فیه المجتهدین غیر واحد فیکن بقاء الشرائع الثابتة قوله قبله فیما بین الناس ولیکن اجتهاده خطأ باطلا وقوله لان الاجماع مشعر بالاجتماع لواراد ان تسمیة اجتهاد الواحد فی الزمان المفروض اجماعا غیر صحیح لفوات المناسبة فنقول تسمیة الجنس باسم لا یستدعی وجود المناسبة فی کل شخص منه فیجلس الاجماع سمی بهذا الاسم لوجود المناسبة فی اکثر جزئیاته وایضا هذا من المناقشة فی الاصطلاح وایضا النزاع انما هو فی الحجیة وذلک لا یلزم انتفائها ولو اراد ان المذکور فی النصوص الدالة علی حجیة الاجماع هو لفظ الاجماع وهذا لایتناول اجتهاد الواحد المفروض فلیس الامر کذلک وسیذکرها المصنف وقوله واقل الجمع الصحیح وهو لفظ المؤمنین فی قوله تعالی ویتبع غیر سبیل المؤمنین الآیة. وقوله علیه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وقوله وعبارة التقویم یعنی انها ظاهرة فی اشتراط الثلثة .

٢) قوله لیس فیه فسق لما لم یذکر فی تعریف الاجماع ولا فی شرائط الاجتهاد اشتراط العدالة المتضمنة لنفی الفسق والبدعة ولابد منهما فی الحجیة اعتبرهما فی الاهلیة ان قلت لاحاجة الی ذکر البدعة بعد الفسق لانها منه قلت نعم لکنها لیس بفسق نظرا الی اهلها علی ان السنة منها فی کونه فسقا نظر . ٣) قوله فان الفسق اراد به ارتکاب الکبیرة لاعلی سبیل الندرة فاما ان یکون الارتکاب غالبا علی الاجتناب او یساویه اویکون قریبا من المساواة وذلک لان الآثام علی الصغیرة لایورث الاتهام بالکذب وقوله ویسقط العدالة علة لما قبله فان المانع من الاتهام انما هو العدالة فیوجد بزواله ثم العدالة علی ما فسروها تجتنب الکبائر ولم یصر علی الصغائر غلب صوابه . ٤) قوله وصاحب البدعة ای فهو ایضا متهم بالکذب ولما کانت الاضافة استغراقیة صح جمع الضمیر فی یدعون . ٥) قوله ولیس هو من الامة علی الاطلاق ای من یطلق علیه لفظ الامة بدون قید کما یقال امة الدعوة فی الکفار واهل البدعة فاهل السنة یجری علیهم لفظ الامة وکذا لفظ الامة التابعة واما غیرهم فانما یجری علیهم لفظ امة الدعوة یعنی ان المذکور فی نص الاجماع لفظ الامة علی الاطلاق ولا یطلق علی المبتدع فیخرجون منه . ٦) قوله بالتعصب فی تاج المصادر البیهقی التعصب عصبیة کردن یرید الحمایة والاعانة کما هو شأن العصبیات والمراد ههنا احکام الدین وتقویته . ٧) قوله وکذا المجون اما متعلق بقوله لیس فیه فسق او بقوله ویسقط العدالة بالتعصب وقوله من احد الامرین ای ان یکون داخلا تحت تفصیل سقوط عدالة المبتدع وهو قوله ویسقط العدالة او وعدم خروج المجون عن الفسق یأبی ان یجعل مقابلا له بالتعلیق علی قوله لیس فیه فسق ولعل المراد بالفسق ما هو ظاهر ولیس فی ضمن التلبیس والمجون ما هو فی ضمن التلبیس والحاصل ان شرط الاهلیة بعد الاجتهاد وعدم الفسق وعدم البدعة وعدم المجون . ٨) قوله عالما بقبح ما یعتقده ای ما کان قبل العلم بالقبح یعتقده حقا حسنا . ٩) قوله ویکابره المکابرة انکار ما یعلم قطعا انه حق فکانه المنکر متکبرا یعد نفسه کبیرا عظیما یفعل ما ذا یرید اوزاعم انه فعل امرا کبیرا بذلک الانکار . ١٠) قوله الحیل المراد حیلة لم یرخص شرعا کحیلة اسقاط الزکوة واما مارخصت شرعا کحیلة الاستبراء فلا بأس بتعلیمها قال شارح المغنی شرط العدالة لان الفسق یوجب رد الشهادة فی امور الدنیا فکذا فی امور الدین لانها فوق امور الدنیا ولان الفاسق لیس من اهل الکرامة وحجیة الاجماع لکرامة اهله .

١) قوله وامهات الشرائع اى ادلتها كما اذا اخبروا بان النبي عليه السلام قال كذا وفعل كذا واخبروا بان مجتهدى عصر كذا اجمعوا على حكم كذا اوبان ابا حنيفة رحمه الله تعالى اجتهد في تلك الحادثة ان حكمها كذا والمراد من الامهات العبادات من الايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج او المراد ماثبت بطريق القطع بحيث لم يوجد فيه مخالف .
٢) قوله داخلون في الاجماع يعني اذا اخبر العامة وهم غير المجتهدين بالنبي حد التواتر او الشهرة مستجمعين شرائط الرواية بامر غير محتاج الى الرأى يثبت ذلك الامر قطعا حتى يكفر جاحده وان خالف جمع لم يبلغوا ذلك الحد مجتهدين اوغير مجتهدين فثبت ان مخالفة بعض العامة في متواتر العامة غير مضر على خلاف مخالفة بعض المجتهدين فيما اتفقوا بطريق الاجتهاد في عصر حيث لاينعقد الاجماع ولايثبت قطعا عند الجمهور ولكن ذهب ابوجرير الطبرى وابوبكر الرازى وابو الحسن الخياط من المعتزلة الى ان خلاف الواحد لايمنع انعقاد الاجماع ولاخلاف الاقل بل ينعقد باتفاق الاكثر.
٣) قوله لاعبرة بهم اى لو كان عصر لم يوجد فيه مجتهد فاتفق العامة بالرأى على حكم لم يثبت اصلا لا قطعاً ولا ظنا ولو خالف جميع العامة في عصر المجتهدين في حكم اتفقوا عليه بطريق الاجتهاد والرأى لايعتبر امر الاجماع . ٤) قوله قطعية الحكم اى مقطوعيته على ان المصدر بمعنى اسم المفعول اوكونه قطعيا على ان الياء المصدرية لحقت المنسوب بحذف ياء النسبة كراهة اجتماع ثلاث ياآت . ٥) قوله لا يكون موجبا للقطع بان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس فيما يفيد ان اصل الحكم لكن بطريق الظن.
٦) قوله والثاني اه المصريدل على انهم لم يقولوا بكون الاجماع مفيدا للحكم لابطريق القطع كما قالوا في القياس حتى يكون الاقسام ثلثا ما يفيد اصل الحكم وما يفيد قطع الحكم وما يفيد تأكيد الحكم . ٧) قوله بان يكون سند الاجماع موجباله اذا كان كتابا اوسنة مشهورة اومتواترة قيل لايخفى ان القطع في المفسر فوق ما في النص وهو في النص فوق ما في الظاهر وفيه فوق ما في الخفي وفيه فوق ما في المشكل وفيه فوق ما في المجمل ومثل ذلك النسبة بين العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وبين المتواتر والمشهور فانما لايتصور افادة الاجماع القطعي في سند كان متواترا مفسرا وفيما دون ذلك يفيد قطعا لم يكن في السند.
٨) قوله من هذا القبيل نقل القرآن ان يقال القرآن هذا وذلك الى الآخر هذا من القرآن والاجماع على ذلك مستندا الى اجماع قبله ثم وثم الى ان ينتهى الى النبي عليه السلام فالاجماع المتأخر لايفيد الا القطع بثبوت اجماع قبله لاالقطع في المنقول ونقل الامهات بالمعنى الاول مثل نقل القرآن وبالمعنى الثاني والثالث فالسند فيها الادلة القطعية باعتبار نفسها والاجماع المقتضى باعتبار نقلها .
٩) قوله ما بقي مخالف اى من اهل ذلك الاجماع وهو المجتهد من عدول اهل السنة .
١٠) قوله واما الاجماع الثاني فليست كذلك فينعقد مع مخالفة بعض اهل سواء كان من المجتهدين او من سائر الناس قال الشارح المحقق واما فيما يستغنى من الرأى ويشترك في دركه الخواص والعوام مثل امهات الشرائع كوجوب الصلوة الخمس والصوم والزكوة والحج فاتفاق الكل شرط فيه حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لاينعقد الاجماع الا انه غير واقع وفيه نظر لانه لو جمع جميع من المجتهدين وبقى في الاجماع مقدارما ثبت به التواتر يثبت الحكم قطعا بالتواتر والا فليس التواتر دليلا قطعيا هف نعم في الاجماع بطريق الاجتهاد لو خالف البعض لاينعقد الاجماع وان بقى القدار التواتر اذ لا مدخل التواتر في الاراء بل في الاخبار ولكن ذلك لا يتصور في الاجماع النقلى ويمكن ان يقال ان عدد ماثبت به الاجلى اكثر مما ثبت به الاخفى كهلال الصوم والفطر فالاول مع الغيم يثبت بقول فرد عدل بشرط الاسلام والعقل والبلوغ وان كان عبدا اوامرأة اومحدودا في القذف تائبا والثاني بقول الرجلين اورجل وامرأتين بشرط العدالة ولفظ الشهادة وكذا بشرط حرية الشهود وعدم حدهم في القذف وبشرط الاسلام والبلوغ والعقل ايضا وبلاغيم يشترط فيهما جمع عظيم يقع العلم بخبرهم ويحكم العقل بعدم تواطؤهم على الكذب فما يعرف بالاجتهاد خفى وما يعرف بالنقل والسماع اجلى فاذا لم يثبت قطعا بمجتهد خالف فيه البعض ولم ينعقد الاجماع فاولى ان لايثبت قطعا منقول خالف فيه البعض ولا ينعقد الاجماع . ١١) قوله فان الحكم قطعي بدونه لان المفروض ان سند الاجماع موجب للقطع فلا يرد انه يجوز ان يكون الاجماع على النقل عن المجتهد بانه اجتهد ان الحكم في الواقعة هذه كذا فان الحكم ليس قطعيا بدون الاجماع لانه خارج عما نحن بصدده لان كان السند اخبار من قبل عصر هذا الاجماع غير واصل حد التواتر اذ السند لايوجب القطع والكلام فيما يوجب السند القطع وان كان واصلا فالحكم وهو ان المجتهد المخصوص اجتهد كذا قطعي بالسند بدون الاجماع واما الحكم الذى اجتهد المجتهد فانه وان لم يكن قطعيا بذلك الاجتهاد ولكنه غير مجمع عليه اذ المفروض ان الاجماع على نقل انه مجتهد فلانه لاعلى نفسه فمخالفة البعض من اهل الاجماع النقلى لايبطل ذلك الاجماع بسبب عدم القطع بالحكم المجتهد المذكور اذالمبطل انما هو مخالفة يوجب عدم القطع بالمجمع عليه كيف ولو اتفق الكل ولم يخالف احدهما لم يحصل القطع بالمجتهد المذكور .
١٢) قوله فليس المراد اى من قوله داخلون في الاجماع بل المراد ما ذكرنا . ١٣) قوله بل لا يمكن انه هذا في خصوص القطعيات من الدين واما الاجماع النقلى في الظنيات فلا بأس بالمخالفة . ١٤) قوله بالصحابة اى المجتهدين منهم لان الكلام في الاجماع المفيد قطعية الحكم وهو الاجماع الاجتهادى دون النقلى فلابد ان يكون مجتهدا وذلك مذهب اصحاب الظواهر تمسكوا بقوله تعالى كنتم خيرامة الآية اوالخطاب وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم.
١٥) قوله والبعض بعترة الرسول عليه السلام فسروها باهل البيت وفي المهذب العترة خويشان نزديك وذلك مذهب الزيدية والامامية تمسكوا بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس من اهل البيت والخطأ رجس المراد به ما يعم الافعال الذميمة والاقوال القبيحة والعقائد الزائغة وسوء الدراية واعوجاج في الفهم فهم الاحقاء بالاقتداء وقوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي .

وامهات الشرائع[1] داخلون في الاجماع[2] كالمجتهدين وفيما يحتاج لاعبرة بهم[3] اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم[4] اى سند الاجماع لايكون موجبا للقطع[5] بل الاجماع يفيد القطعية والثاني[6] اجماع لايفيد قطعية الحكم بأن يكون سند الاجماع موجبا[7] للقطع ثم الاجماع يفيد بزيادة توكيد فنقل القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل[8] والاجماع الاول لاينعقد مابقي مخالف[9] واحد وذلك المخالف او مخالف آخر في عهد آخر لايكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني[10] فليس كذلك فان الحكم[11] قطعي بدونه فليس المراد[12] انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لايكفر الجاحد بل لايمكن[13] لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة[14] لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض[15] بعترة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس

قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد .

١) قوله والبعض باهل المدينة وهذا مذهب مالك رحمه الله تعالى . ٢) قوله الا ان يجوز ان يكون حرف التنبيه او الاستفتاح .
٣) قوله هذه الامور اى الكون من الصحابة او العترة او اهل المدينة والاشارة الى اضافة فى اسرالدين والطهارة عن الرجس والسلامة عن الخبث .
٤) قوله ومايدل على كونه اه ان من الادلة التى ذكرها المصنف قوله كنتم خيرامة الآية وهو توجب الاختصاص لان المخاطب هو الصحابة فقط هذا بحسب الظاهر بناء على توهم ان المخاطب ينبغى ان يكون حاضرا موجودا حين الخطاب لكنه غير لازم فاذا كان البعض حاضرا دون البعض جمع التعبير عن الكل بلفظ الخطاب كما اذا كان البعض متكلما دون البعض جمع التعبير بصيغة المتكلم وايضا كثيرا ما يكون الخطاب الى الغائب بطريق الحكاية قيل لا يوجب العموم الاختصاص بشىء من ذلك كذلك لايفيد الاختصاص بالخواص وهم المجتهدون فينبغى ان يدخل فى الاجماع جميع العدول من المؤمنين .
٥) قوله وعند البعض لا يشترط قد مر ان هذا البعض ابو جرير الطبرى وابو بكر الرازى وابو الحسن الخياط من المعتزلة .
٦) قوله لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم اى عليكم الاخذ والاتفاق بالسواد الاعظم اوعليكم العمل اوالاعتبار بقولهم ويجوزان يكون عليكم اسم فعل اى الزموا السواد الاعظم على ان الباء زائدة لتأكيد ايصال المفعول بالفعل والمعنى اذا اختلف الفريقان فوافقوا الاكثر فجعل النبى عليه السلام قول الاكثر دليلا قيل لعل الحديث محمول على الندب فحينئذ لايلزم قطعية قول الاكثر حتى يكون اجماعا وايضا الاعظم مطلق حيث لم يقل الاعظم من هذا اوذلك فينصرف الى ما ليس له فوق وهو ان يتفق الكل اى عليكم العمل باجماع الكل . ٧) قوله لان الحجة يعنى قوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة يدل على ان اجماع الامة حجة ولايتحقق اجماع الامة بدون اتفاق الكل ورد عليه ما ذكرنا من انه يلزم دخول سائر المؤمنين فى الاجماع وايضا يرد ان ذلك لايدل على عدم حجية اتفاق الاكثر بل انما يدل على حجية اتفاق الكل فقوله ما رآه المؤمنون حسنا فهو عندالله حسن لصحة اطلاق جمع القلة على الثلثة فضلا عن الاكثر يدل على حجية قول الاكثر وكذلك ادلة

والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفى خبثها وان الخطأ خبث الأ[٢] ان هذه[٣] الامور زائدة على الاهلية ومّا[٤] يدل على كونه حجة لايوجب الاختصاص بشئ من هذا وعند[٥] البعض لايشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله[٦] عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان[٧] الحجة اجماع الامة فما بقى احد من اهله لايكون اجماعا وربما[٨] كان اختلف الصحابة والمخالف واحد فى مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة[٩] المسلمين من هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم[١٠] الذين طريقتهم[١١] طريقة الرسول عليه السلام واصحابه دون اهل البدع واما[١٢] الثالث ففى شروطه انقراض[١٣] العصر ليس شرطا عندنا.

قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول من يحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين فى اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لايبقى حجة بعد الرجوع وقيل لاينعقد مع احتمال الرجوع.

وعند

الثلاثة الباقية المذكورة فى التنقيح والحاصل لواراد بقوله الحجة اجماع الامة انحصار الحجة القطعية فى اتفاق الكل فلا نسلم ولواراد اثبات الحجة لاتفاق الكل بدون الحصر فلا يثبت المطلوب .
٨) قوله وربما كان اختلف الصحابة مرفوع لكان واختلف على التنازع اوكان تامة وما بعدها بتأويل المصدر فاعل اى وربما كان وجد فيما بين الصحابة اختلاف مانع عن الاجماع بمخالف واحد فى مقابلة الجمع الكثير .
٩) قوله عامة المسلمين فى المهذب العامة ضد الخاصة وفى العرف قد يراد الكل وقد يراد الاكثر والظاهر ان اللام من المسلمين ليست الا للعهد لان من امابيان او تبعيض والاول باطل لان المسلمين يتناول جميع الفرق الاسلامية واهل السنة ليسوا كلهم ولا اكثرهم واذا بطل الاول بطل الثانى بطريق الاول فالمراد بالمسلمين الجماعة المخصوصة وليست هى جميع آحاد اهل السنة ولا اكثرهم لان الجمع من كل منهما من اكثر من جميع المجتهدين فلواريد احدهما يلزم ان يدخل فى الاجماع غير المجتهدين هف فمن خصوص المجتهدين على لفظ العامة بمعنى الجميع ومن للتبعيض وليس المراد العدول من اهل السنة لان المجتهدين ليسوا كلهم ولا اكثرهم فلو اريد العدول يلزم ما ذكر فى المحذور فكانه قال السواد الاعظم هو مجموع المجتهدين من اهل السنة وكونهم اعظم بحسب المعنى وقد يقال ان المعنى اذا كان اختلف العوام فى شئ فخذوا بقول الاكثر فيلزم انعقاد الاجماع النقلى بقول الاكثر ولا خلاف فيه .
١٠) قوله وهم الذين اه من باب وخضتم كالذين خاضوا اى الجمع اوالفوج اوالقوم اوالرهط الذى اه . ١١) قوله طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام قيل لواريد بطريقته عليه السلام ما وضعه من الشرائع سواء كان مصرحا به اوغير مصرح به حتى يتناول المجتهدات فلا حاجة الى قوله واصحابه شمول الاول جميع ما يتناوله الثانى ولو اريد المصرح به من ذلك فلا اوتولا فلو اريد بقوله طريقتهم كل طرائقهم على الاستغراقية فالمجتهدون بعد الصحابة رضى الله عنهم ومن تبعهم بعض طريقتهم بجتهداتهم فيخرجون من الامة المطلقة ولواريد بعض طريقتهم فاهل البدع ايضا كذلك والجواب ان المراد وهو الشق الاول فى كل من الترديدين وذكر الصحابة للتبرك وقد يذكر الشئ بمجرد التبرك من غير اعتبار الحكم كقوله تعالى فاعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل قالوا ذكر الله لمجرد التبرك . ١٢) قوله واما الثالث ففى شروطه اى فى ما هو شرط عند البعض فلا يرد ان المناسب كان ان يذكر الاجتهاد والعدالة اى عدم الفسق والبدعة والمجون فى بحث الشروط لان هذه الامور شروط وجودية لابد من وجودها ثم المذكور هنا انقراض العصر على الاجماع وعدم خلاف الصحابة فى المجمع عليه واقل الجمع فى غير الوصية والارث ثلاثة وفيهما اثنان كذا قال المصنف فى اوائل فصل الفاظ العموم وايضا كان المناسب ان يجعل من الشرط العدى كون الاجماع لابالسكوت بل بطريق القول اوالفعل وكونه بالاختلاف فى القولين اوالاقوال فيما القول الخارج عن الاختلاف فالمنكرون للاجماع السكوتى شرطوا الاول والبعض شرطوا الثانى ايضا . ١٣) قوله انقراض العصر اه فيجرى على الاجماع احكامه فى عصر على انعقاده لان وجوده متيقن فلا يزول بالشك فى ان يرجع البعض اولا واما عند من شرط ذلك فلا يجب العمل به فى ذلك فلا يكفر جاحده فى ذلك العصر والاول ان يقول ما قاله البعض من انه لا عبرة بالثبات على ذلك فانه يدل على بقاء الاجماع مع حقيقة الرجوع فى توهم فى عصر الانعقاد بطريق الاول واما عبارة المصنف فانما يدل على البقاء مع احتمال الرجوع لامع حقيقة نعم افاد ذلك فى الدليل بقوله حتى لو رجع لايعتبر عندنا لكنه تطويل .

۱) قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى في شرح المغني وذهب احمد بن حنبل والشافعي رحمهم الله تعالى في قول وابن فورك الى اشتراط انقراض العصر وهو موت جميع من هو اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة والاجماع على حكم فيها والجمهور على انه ليس بشرط . ۲) قوله لايعتبر عندنا وذلك لان الاجماع بمنزلة الشهادة فكما انها بعد ما قامت بشرائطها يلزم القضاء بها ولا يبطل القضاء برجوع الشاهد فكذلك الاجماع بعد ما انعقد بشرائطه يلزم الحكم ولايبطل لزوم الحكم وقطعيته برجوع البعض وكما لايتوقف بعد الشهادة مع العدالة في الحكم بسبب احتمال الرجوع فكذا لايتوقف بعد الاجماع الجامع بشرائط في الحكم بالقطع لاحتمال الرجوع ثم انا لايعتبر رجوع البعض واما اذا رجع الكل فهذا اجماع على نفي الاجماع الاول فينبغي ان يعتبر . ۳) قوله غير مجتهد فيها اى لم يظهر فيها خلاف من الصحابي سواء اجتهد واحد منهم على وفق ذلك اولا وعلى الاول سواء انعقد الاجماع اولا بان لم يبلغ اجتهاد ذلك الواحد الى غيره من المجتهدين ولم يظهر منهم اجتهاد لا على الوفق ولا على الخلاف وقيل المعنى غير مختلف فيها بينهم وهذا المعنى وان كان متبادرا لكنه قاصر عن افادة المقصود لان الغرض من اشتراط عدم خلاف الصحابي رأسا لا في ضمن الاختلاف ولا بان اجتهد واحد منهم على خلاف الاجماع المتأخر ولم يجتهد غيرهم على خلاف ذلك الواحد حتى لم يقع الاختلاف بينهم والظاهر ان في ذكر الصحابي تخصيص حتى يصح الاجماع عند الشافعي رحمه الله فيما لم يجتهد فيها في زمن الصحابة ولكن قد اجتهد فيها في التابعين ومن بعدهم يؤيد ذلك قوله ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة فانه يتضمن عليهم قولهم لان ذلك المخالف انما اعتبر لانه جار في المجتهدين التابعين وقد صح فيه الاجماع عندكم والجواب بالفرق بان غير الصحابة قد يخطى في الدليل بان لايدل حد ذاته وهو عنده دليلا وليس حسن الظن بالصحابة ذلك .

وعند الشافعي رحمه الله يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم[1] ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا[2] مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم[3] مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه[4] ودليله باق[5] ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة[6] والمختار عدم اشتراطه لأن المعتبر[7] اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل[8] بالقياس فلا يلزم التضليل[9] الذي ذكر فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطى ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله مخطى وضال اعلم ان الضلال[10] اما ان يكون بالنظر الى الدليل اى لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اى يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لايكون موصلا الى الحكم الذى هو حق عند الله فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة[11] اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لايكون[12] واحد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على

قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعنى اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لايكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله مايشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد وكان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لايجوز فلو قضى به قاض لاينفذ عند محمد وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لاينفذ فقيل هذا مبنى على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق اى لم يبق دليلا يعتقده ويعمل به وعبارة فخر الاسلام رحمه الله انه نسخ واعترض عليه بانه لانسخ بعد انقطاع الوحى واجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى ائمة المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة .

۴) قوله لالعينه في تاج المصادر العين النت دركاري اشدكه ازان بيرون شوان آمد انتت زك جستن اى لا للجهل والضلال وفي بعض النسخ لالعينه اى لعين الخلاف من غير نظر الى الدليل سبيل .
۵) قوله ودليله باق لم لايجوز ان يكون دليله مقيدا بوقت او علة او بشرط قد انقضى عند الاجماع فيكون لم يبق عنده واجيب بان اجتهاد الصحابي حينئذ يكون مقيدا بذلك فلا يخالف الاجماع بعده والقدر خلافه ورد ذلك بانه غير لازم فكثيرا مايستنبط من النص المقيد الحكم العام كما يستنبط من نص الخمر حكم سائر الاشربة المسكرة .
۶) قوله ولان في تصحيح قيل فليكن التصحيح مقيدا بالاجتهاد بالوقت والعلة او الشرط المذكور .
۷) قوله لان المعتبر اى لان ادلة حجية الاجماع يعم جميع اقسام اتفاق اهل العصر سواء وجد ذلك الشرط اولا .
۸) قوله نزل نص بعد العمل بالقياس هذا مبنى على صحة الاجتهاد من النبي صلى الله عليه وسلم والا فلا يتصور نزول الوحى بعد القياس وقد مر تحصيل ذلك في المتن في فصل تقسيم الوحى الى الظاهر والباطن .
۹) قوله فلا يلزم التضليل لانه اما ان يمنع صحة الدليل او منع استلزامه الحكم وقد سلما لكن حينئذ بالاجماع تبين انتفائها .
۱۰) قوله الضلال اما ان يكون قيل لاينحصر الضلال فيما ذكر بل قد يكون بالنظر الى المستدل بانه لم يستجمع شرائط الاجتهاد واجيب بان الكلام في ضلال المجتهد وهو ليس الامن يوجد فيه جميع شرائطه . ۱۱) قوله لان الصحابة انه فيه تطويل والايجاز ان يقال لان الاجماع لم يدل على ان الدليل اه .
۱۲) قوله لا يكون واحد منهم ضالا انه ان قلت كيف والدليل المقرون بجميع الشرائط لابد من ترتب الحكم فاذا تنافى الحكمان تنافى الدليلان لان التنافي بين اللازمين يستلزم التنافي بين الملزومين فكما لابد من ضلال احدى الطائفتين في الحكم كذلك لابد من ضلال احدهما في الدليل قلت المراد بالشرائط شرائط اصل الدليل كالتواتر او الشهرة او كون الاحاد برواية من هو جامع بشرائط الراوى من العقل والضبط والعدالة والاسلام لا شرائط الدلالة على الحكم واستلزامه اياه فلا يلزم الترتب .

١) قوله احد الطرفين اى احد طرق الخلاف وفى بعض النسخ احد الطرفين اى على طريق احدى الطائفتين فى الدليل اوالحكم .
٢) قوله لم يبق الان دليلا اى بحيث يترتب عليه الحكم او بحيث يشتمل على جميع الشرائط اذ من الشرائط عدم الاقوى منه .
٣) قوله فلا نسلم ان تضليل له كما لا يمتنع تضليلهم فى الحكم كذلك لا يمتنع فى الدليل فيجوز ان يبلغ الى بعض الصحابة ان الراوى مقبول الرواية لم يظهر طعن فيه بعد العدول الثقات فلا يكون الدليل مقرونا بالشرائط ومعنى التضليل فى الدليل هو الطعن فى الراوى ايضا كما لا يلزم تضليل الصحابى فى الدليل كذلك لا يلزم تضليله فى الحكم فالحكم الذى كان الاجماع على خلافه كان حقا نظرا الى الدليل فبعد ظهور الدليل الاقوى كما لا يبقى الدليل دليلا كذلك لا يبقى حقا وان كان الحكم حقا فى الواقع وبالنظر الى رضاء الله تعالى موقتا الى زمان المصلحة فانتهى تلك المصلحة فى ذلك الزمان وكذا الحكم وانعقد الاجماع على خلافه ولزم انتفائه من غير ان يعلم احد منا بتلك المصلحة والجواب بمنع الملازمة غير مختص بالشق الاول من الترديد وهوان يراد تضليل الصحابة فى الدليل ويمنع بطلان اللازم غير مختص بالشق الثانى وهو ان يراد التضليل فى الحكم .   ٤) قوله يمتنع بل تضليل كلهم هذا عند القائلين بان اختلاف الصحابة فى القولين نفى القول الثالث فى جميع الصور لا عند من انكر ذلك رأسا ولا عند من فصل كما ذكر وانما الممتنع عند الكل تضليل كلهم فيما اجمعوا عليه وذلك خارج عما فيه الكلام .
٥) قوله فاصابة الحق فى بعض النسخ بالواو وهو غلط والا فلا يوجد فى الكلام جواب الشرط او يجمع بين الشرط والجزاء الواو وكلاهما باطل .
٦) قوله ومع ذلك الخ دليل على جواز تضليل البعض وما قبله دليل على امتناع تضليل الكل فهما نشران على ترتيب خلاف اللفين دليل فان قلت المنع خاص اى يجوز

احد الطرفين[١] فدليل المخالف لم يبق[٢] الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثانى فلا نسلم[٣] ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع[٤] بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة[٥] الحق لا تعدوهم ومع[٦] ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا

واما الرابع ففى حكمه وهو ان يثبت الحكم[٧] يقينا حتى[٨] يكفر جاحده لقوله[٩] تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا

قوله وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى اذ الحكم الدنيوى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عليه السلام فى قصة التلقيح انكم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه فى الحروف بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن فى الدنيوى يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفره والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره وسيأتى فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع بثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم • وجه الاستدلال انه تعالى اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التى هو كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع بل

تضليل بعض الصحابة بينه لا « فى مقابلة كلام الخصم لان فى تصحيح الاجماع تضليل بعض الصحابة اى البعض المعين الذى كان الاجماع على خلاف قوله ودليل المنع انما يفيد امرا مطلقا مبهما وهو تضليل بعض ما فلت يكفى فى سند المنع مجرد اللابية على انه اذا لوحظ مع مقدمات يثبت الخاص وهى قولنا ولابد من ترجيح البعض الذى خالفه الاجماع لثبوت الاجماع وضعف دليله ثم قوله لا شك ان احدهم مخطئ انما هو عندنا واما عند المعتزلة فكل مجتهد مصيب لان المجتهد يخطئ ويصيب ولعل الثانى بحمل تدارك فى الاول من سوء الادب فلا مدخل له فى المقصود .
٧) قوله يقينا ليس المراد عدم الاحتمال الخلاف كعدم احتمال عدم الشيء عند المعاينة بل عدم رضى العقل بثبوت الخلاف حتى ان الانكار محض مكابرة فاليقين هنا يتناول علم اليقين كما فى الخبر المتواتر وعلم الطمانينة كما فى الخبر المشهور الاول فى الاجماع المتفق عليه وهو اجماع لا بطريق السكوت ولا بطريق الاختلاف فى القولين انقضى اليه العصر حتى لم يرجع عنه واحد من اهله ولم يرد فيه خلاف الصحابى والثانى فى المختلف فيه وهو ما سوى ذلك .
٨) قوله حتى يكفر جاحده هذا فى المتفق عليه فاروى عن مالك رحمه الله تعالى انه يجوز نكاح المتعة وقد ذكر المصنف فى شرح الوقاية فى كتاب القضاء فى قوله الا ما خالف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع ان الصحابة قد اجمعوا على فساده فمحمول على انه مخالف للاجماع المختلف فيه وذكر فى التلويح ان فى الاجماع اذا كان قطعيا قيل يكفر جاحده وقيل لا ولعل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بيان المذهب المنصور .
٩) قوله لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين تحريم له وفرض لتركه وتركه انما هو اتباع سبيل المؤمنين كما ان ترك اتباع سبيل المؤمنين ليس الا اتباع غير سبيل المؤمنين فالآية تدل على فرضية اتباع سبيل المؤمنين ثم ان كان هذا تعليلا متعلقا بقوله يثبت الحكم يقينا فالظاهر ان هذا المعنى ان الاجماع على حكم يثبت فينا العلم اليقينى بهذا الحكم على ان يقينا تميز عن نسبة الى المفعول الفعل نظاهر ان التعليل لا يوجب الحكم فان فرضية المجمع عليه لا يوجب كون الاجماع موجبا للعلم بثبوت ما اجمع عليه وان كان تعليلا متعلقا بقوله يكفر جاحده فلا شك ان نتيجة الحكم ما له به فلابد من ان يقال ولقوله تعالى بعطف التعليل على التعليل المنصوص اى يكفر جاحده لانه معلوم يقينا وقطعا كالثابت بالكتاب والخبر المتواتر فيكفر جاحده كجاحد الثابت بهما ولقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية وان كان تعليلا متعلقا بمعنى حتى وهو التفريع والاستنتاج فذلك ظاهر ان التعليل لا يوجب ذلك قد يجاب باختيار الشق الاول بان المراد لقوله يثبت الحكم يقينا انه يجعله شيئا يقال فى حقه انه ثابت وفرض معلوم يقينا ولكن لا يخفى ان هذا التأويل بعيد جدا ثم قيل لم لا يجوز ان يكون المراد سبيل المؤمنين غير الثابت بالاجماع وهو ما وضعه الله تعالى بنص الكتاب وبمشاقة الرسول عليه السلام بالسنة اتباع غير سبيل وضعه الرسول عليه السلام بالسنة او المراد بالمشاقة المخالفة القولية بالمناظرة وبالاتباع المخالفة الفعلية او المراد بالاتباع الالتزام كما هو الظاهر حتى يجوز مخالفة الاجماع لكن لا على طريق المداومة وايضا قيل لو اريد سبيل المؤمنين الثابت بالاجماع وقد امر النبى صلى الله عليه وسلم باتباعه فيكون اتباع غيره مشاقة الرسول عليه السلام فيلزم التكرار وعطف الشيء على ما هو داخل فيه والاصل ان لا يكون المعطوف داخلا فيما عطف عليه .

بل بكل واحد والا لم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اى نجعله واليا لما تولى من الضلالة ، ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد ولاشك ان مشاقة الرسول وحدها توجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة فكان الكلام حينئذ

غير سبيلهم فيدخل فى اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه ، فان قيل لفظ الغير مفرد لايفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل مايغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفى الاطلاق ، فان قيل السبيل حقيقة فى الطريق الذى يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذى اتفق عليه الامة من قول اوفعل اواعتقاد اولى من حمله على الدليل الذى اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل فى مشاقة الرسول اى مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار ، فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذى اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لايلزم المتابعة فى المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لالكونه مما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه السلام لايعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين فى عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين فى متابعة الرسول عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به اوفيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به كيف وقد نزلت الآية فى طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين ، اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص مادلت عليه ظاهرا حرما ولم يصرف عنه قرينة ، وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن ، واعترض المحقق رحمه الله بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفى فى صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لانمنع ذلك من جهة انه لايصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لامخصص له بما ثبت اتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لايدفع التكرار كما فى قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتنزيل ونحو ذلك.

---

١) قوله بل بكل واحد لايقال تعليق الوعيد لكل من الامرين ليتعلق يتحقق كل منهما منفردا عن الاخر فلابد من ان ينفرد كل ويوجد بدون الاخر ولايتصور ذلك فى شئ منهما اذ النبي عليه السلام امر بمتابعة الاجماع فاتباع غير سبيل المؤمنين من مشاقة الرسول والاجماع منعقد على وجوب اتباع النبي عليه السلام فشاقه اتباع غير سبيل المؤمنين فيتمما تلازم لانا نقول ثمرة التعليق وجوب الوعيد على تقدير انفراد كل وهذا لايستدعى امكان الانفراد وهذا ما قال اهل الميزان ان مقدم الشرطية قد يكون كاذبا بل محالا على ان الكلام فى الاجماع الاجتهادى والاجماع على وجوب اتباع الرسول عليه السلام من الاجماع النقلى.

٢) قوله والا لم يكن قيل وكذا لم يكن فائدة فى الضم على تقدير التعلق لكل واحد لان الاتباع ان لم يكن من المشاقة فلا وعيد الا بما فيه خلاف امر رسول صلى الله عليه وسلم وان كان منها فتعلق الوعيد بمطلق المشاقة يوجب التعلق بالاتباع فالتعلق بالاتباع على الاول ليس فائدة صحيحة وعلى الثانى ليس فائدة جديدة ثم لا يصح ان يقال ان الفائدة فى الضم المبالغة فى الوعيد حيث جمع بين التولية والاصلاء وجعل مكان العذاب جهنم وهى طبقة شديدة العذاب وذمها بقوله تعالى وساءت مصيرا واورد صيغة المضارع الدالة على الاستمرار لان هذه المبالغات ان كانت مترتبة باصل المشاقة فلا فائدة والا ترتب على الاتباع فالمبالغة فى الوعيد وعيد على الاتباع فيكون حراما فلا يقدح ذلك بغرض المستدل وهو حرمة الاتباع ووجوب الجمع عليه.

٣) قوله ومن يشاقق فى تاج المصادر البيهقى المشاقة والشقاق المخالفة. الهدى راه نمودن دردين ويهدى بنفسه وباللام والى ووله راست گرفتن. التولية روى فرا كردن وپشت بكردانيدن وهو من الاضداد وروالى كردانيدن التولى بر گشتن ودوستى داشتن بكسى وبكارى كسى قيام نمودن. الاصلاء در آتش افكندن فيجوز ان يكون المراد بالتولية الاعراض اى يولى عنه ويعرض وقوله ماتولى اى مادام تولى المشاقة والاتباع اى احبهما وقام بهما ويجوز ان يكون ما موصولة بدلا من الضمير المنصوب اى لنعرض عما احبه من المشاقة والاتباع. المصير ما يصار اليه من المكان والمال اولا وثانيا واما المرجع فهو ما يصار اليه ثانيا وجعل التولية جزاء السيئة لانها بمعنى الاعراض عذاب وبمعنى الجعل واليا سبب العذاب ثم المجموع اما الجزاء واحد لكل واحد من المشاقة والاتباع واما نشر على ترتيب اللف اوغير ترتيبه.

٤) قوله واليا اى مالكا متصرفا فى المهذب الوالى كاردار.

٥) قوله فلولا اى اللازمة لان انتفاء الحرمة يستلزم عدم ترتب العذاب والفائدة فى الضم انما هو ترتب العذاب اما بالمجموع حتى لان المشاقة بنفسها ترتب عليها العذاب او بكل منهما وهذا ايضا باطل لعدم الترتب بالاتباع ولو قيل فليكن الاتباع بعد فرض عدم الحرمة مكروها فيترتب عليه العذاب قلنا الحكم المكروه خوف العتاب شرطا لا الجزم به شرطا كما فى الحرام والترتب لايوجد بمجرد احتمال ثم تحرير الاستدلال غير محتاج الى قوله ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها يستوجب الوعيد لان عدم الحرمة يستلزم عدم الوعيد على الاتباع بالاستقلال وعدم دخله فى الوعيد على المشاقة لان ما ليس بحرام ليس جزاء مما يكون عليه العذاب فيصح قوله فلولا ان الاتباع له بدون ملاحظة ذلك.

١) قوله ركيكا في المهذب الركيك سست رأي قد د فره هنا مبنى على التجوز اما في الاسناد اوالطرف .
٢) قوله كما لوقال من يشاقق ان قيل لاركاكة بمثل هذا الكلام اذا قصد حرمة المعطوف وعند المقارنة مع المعطوف عليه كما يقال من ارتد والعياذ بالله وجامع زوجته المؤمنة فعليه عقوبة كذا فجماع الزوجة المؤمنة في حد ذاته حلال لكن يحرم مع الارتداد فليكن الآية مثل ذلك نجيبه انما يلزم حرمة مخالفة الاجماع بشرط المقارنة مع مشاقة الرسول فلا يثبت المطلوب وهو حجية الاجماع مطلقا ويمكن ان يجاب بان النبي عليه السلام امر باتباع الاجماع فمخالفته مشاقة الرسول فهي لاينفك عنها فالحرمة بشرط المقارنة يستلزم الحرمة مطلقا لكن يرد ان الآية ليست دليلا بالاستقلال بل مع ضم ما يدل على امر النبي عليه السلام باتباع الاجماع وبعد ملاحظته لاحاجة الى الاستدلال بالآية ثم لايقال ان قولكم لكنه يحرم مع الارتداد يبتنى على ان الكفار مخاطبون بالشرائع وليس الامر كذلك لان المراد الحرمة في حق المؤاخذة في الآخرة وهي ثابتة اتفاقا على ان النكاح والطلاق من المعاملات وانما الخلاف بيننا وبين الشافعية في العبادات في حق الدنيا عندنا ليسوا مخاطبين بها في حق الدنيا وعندهم كانوا مخاطبين بالكل في حق الدنيا والآخرة .
٣) قوله قل هذه سبيلي الاشارة الى المتأخر وهو مضمون قوله تعالى ادعوا الى الله الآية هكذا قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني اى ادعوا الى دين الله اوالى معرفة ذاته وصفاته وطاعة امره ونهيه واضافة البيان وهوالدعوة الى ذاته صلى الله عليه وسلم والى اتباعه يستدعى اضافة المبين وهو السبيل اليهم فكانه قال هذه سبيلنا اى سبيلي وسبيل اتباعي واضافة السبيل الى شخص يوجب اتباعه اياها وايضا تبيين السبيل لهم وعرضها اليهم اشعار بان عليهم اتباع سبيل يختاروا هذه السبيل فيكون امرا باتباع السبيل وايضا الدعوة الى دين الله يوجب اجابتهم وهي باتباع سبيل ومذهب في امور الدين .

ركيكا كما لو قال ومن يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولاشك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثمّ سبيل المؤمنين لايمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه السلام لانّه اذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف اى الاتباع عين المعطوف عليه وهى المشاقة ولايمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لايدخل فيها ما اتى به النبى عليه السلام اذلو كان كذلك كان ما اتى به النبى عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا فى الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا ما اتى به النبى عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع

قوله ولايمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لايدخل فيها ما اتى به النبى عليه السلام هذا مالاحاجة اليه فى الاستدلال اذ على تقدير غير ما اتى به النبى عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به النبى عليه السلام فى الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عليه السلام والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لايدخل فى الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لاحجة الى ماالتزمه من ان جزءً

فان

٤) قوله ثم سبيل المؤمنين انه جواب سؤال مقدر وهو ان سبيل المؤمنين فليكن عين سبيل الرسول لانما اجمعوا عليه اوما يشتمل على ذلك فلا يلزم المطلوب وهو وجوب اتباع الاجماع ولايجوز للخصم ان يقول فليكن سبيل المؤمنين ماثبت بالقياس لان وجوب اتباع القياس يستلزم وجوب اتباع الاجماع بالطريق الاولى لانه آية متفقة فيكون ذلك اعترافا بما ادعينا على انه لوكان الامر كذلك يلزم الوعيد على مخالفة القياس فيكون حراما فلا يجوز الاجتهاد على خلاف اجتهاد آخر وهو باطل .
٥) قوله لانه اذا كان كذلك قيل لانسلم الملازمة لجواز ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام تخييرا بين امور كان سبيل المؤمنين واحدا منها فاتباع غيره بان يكون الغير امرا آخر من هذه الامور لا يكون مخالفة الرسول .
٦) قوله ويكون المعطوف قيل لو فرضنا ان سبيل المؤمنين بعض ما اتى به الرسول صلى الله عليه وسلم لا يستلزم العينية بل يكون المعطوف بعضا من المعطوف عليه كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ولوسلم فلا استحالة في ذلك والغرض منه الاشعار بانه قبيح من وجهين احدهما انه مخالفة الرسول عليه السلام والثاني انه مخالفة المؤمنين .
٧) قوله ولا يمكن ايضا انه جواب سؤال ايضا وهو ان سبيل المؤمنين اذا لم يكن عين ما اتى به النبي عليه السلام فاتباعه اتباع غير سبيل الرسول عليه السلام فيكون مشاقة الرسول وهي داخلة تحت الوعيد فكل من اتباع سبيلهم وعدم اتباع سبيلهم داخل في الوعيد فيحرمان فيجاب عنه بتحرير الجواب انه اذا لم يكن سبيلهم عين ما اتى به النبي عليه السلام لايلزم ان يكون غيره فليكن مشتملا عليه وهو جزء منه فلا عينية ولا غيرية فاذن ليس اتباع سبيلهم الا مشتملا على اتباع سبيل النبي صلى الله عليه وسلم لا اتباع غير سبيله عليه السلام ولو سميته اتباع غير سبيله عليه السلام باعتبار المغايرة المفهومية بين الكل والجزء فليس ذلك بمشاقته عليه السلام فيدخل تحت الوعيد فان قلت فاذن يكون المشاقة اخص من الاتباع فيكون الترديد بين الاخص والاعم على ان ذكر الاعم يغني عن الاخص قلت ذلك جائز عند توهم تخصيص العام بغير الحاصل من الافراد . ٨) قوله فيكون اتباعه داخلا اى يلزم ذلك عند عدم التصريح بالوعيد يترك ما اتى به النبي عليه السلام الذي هو المشاقة وفي الآية وقع التصريح بذلك فيكون هذا دليلا على تخصيص غير سبيلهم بغير ما اتى به النبي عليه السلام ان المتبادر من الغير هو الغير الثاني ولا منافاة بين ما اتى به النبي عليه السلام وبين سبيل المؤمنين وان فرض عدم الاتحاد وعدم الاشتمال والكلية والجزئية .
٩) قوله فهذا الغير انه لان وجوب الكل يستلزم وجوب الجزء ثم لايلزم في ثبوت المطلوب التزام جزئية ما اتى به النبي عليه السلام من سبيل المؤمنين كما لا يخفى فاعتبار ذلك مجرد تطويل والتزام ما لا يلزم .

فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع • فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبى عليه السلام ومن غيره • فما اتى به النبى عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا فى الوعيد قلنا لايكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشئ لايصدق عليه انه غيره كما لايصدق عليه انه عينه لأن من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لى غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة • واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوى لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبى عليه السلام عين سبيل المؤمنين مع انه لايكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول عليه السلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى فى الوجود الخارجى لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الآية والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولاشك ان الامة الضالين لايكونون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشىء يكون ذلك الشئ معروفا واذا نهوا عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم حجة

الشئ ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع •

١) قوله فان شرط الخ قيل لايجوز ان النص دل على وجوب ذلك الغير على ما قلتم فلا يخلو اما ان يصح ذلك الاشتراك فيستوى فيه اشتراط الاتفاق وغيره فكذا يعين الشرط غير الاتفاق فلا يثبت المطلوب اولا يصح اعتبار الاشتراط فيلزم وجوب كل قياس فلا يجوز مخالفته منه. ٢) قوله فما اتى به النبى عليه السلام وكذلك غير ما اتى به وهو المجمع عليه يكون غير السبيل المؤمنين بعد ما فرض انه مركب منهما فيكون اتباعه داخلا فى الوعيد وبذلك يلزم نقض الدليل ونقض المدعى وبما ذكره المصنف رحمه الله تعالى انما يلزم الاول والجواب ان ليس المراد بغير سبيل المؤمنين جميع الاعتبار بل الغير الثانى واما الغير الالازم جزأ كان او خارجا فليس داخلا فى المراد كيف وحينئذ يلزم الحرمة الغير الالازم فيلزم حرمة الملزوم فيجب تركهما واذا وجب ترك اتباع سبيل المؤمنين وترك سبيل المؤمنين غير سبيل فيجب غير سبيل المؤمنين فيجتمع ويحرمان منه . ٣) قوله لان من له الخ والجواب عن الاستدلال ان صدقه ليس لعدم غيرية الجزء بل الغيرية التى على ان المراد غير مخصوص وهو الخارج عن العشرة . ٤) قوله ليس بقوى اى ليست حجة قطعية وهذا حق لاشبهة فيه بناء على ان الشبهة التى ذكرناها من قبل . ٥) قوله فهذه الغيرية كافية لصحة العطف قال فى التلويح وجوابه انا لانمنع ذلك من جهة انه لايصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لاخصوص له بما ثبت اتيان الرسول صلى الله عليه وسلم به فنقول القول بعموم سبيل المؤمنين لايصح على ما قال المصنف لا انه مركب مما اتى به الرسول عليه السلام ومن غيره وقد بنى الاستدلال على ذلك لان المركب من الامرين ان كان بحيث يحمل عليه الامران فهو اخص منهما كالانسان من الجسم والحساس اومساو لاحدهما واخص من الآخر كالناطق والحيوان وان لم يكن بالحيثية المذكورة فباين لهما فلا عموم اصلا وايضا اذا كان عاما بالنسبة الى ما اتى به الرسول عليه السلام فتبره اخص من غير المجمع عليه لان تبعض الاعم اخص من تبعض الاخص وتحريم الاخص لايوجب تحريم الاعم فلايلزم تحريم غير المجمع عليه فلا يثبت وجوبه بتلك الآية .

٦) قوله كقوله تعالى اطيعوا الله الآية قيل لم لايجوز ان يكون المراد اطيعوا كتاب الله واطيعوا سنة الرسول عليه السلام فلا اتحاد وقوله مع ان اطاعة الرسول عليه السلام لو اراد ان كل اطاعة الرسول اطاعة الله تعالى وبالعكس الكلى فليس الامر كذلك فاطاعة سنته عليه السلام مع الغفلة عن انها واجبة بحكم اطاعة الله تعالى اطاعة الرسول وليس باطاعة الله تعالى واطاعة الكتاب فيما لم يرد فيه سنة اطاعة الله تعالى وليس اطاعة الرسول عليه السلام بالمعنى المذكور ومعنى قوله تعالى ومن يطع الله الآية اى من اطاع سنته عليه السلام باعتبار انه واجبة بالكتاب فقد اطاع الله ومن اطاع فى تبليغ احكام الكتاب فقد اطاع الله ولو اراد ان بعض اطاعة الرسول اطاعة الله تعالى فلا يثبت الاتحاد ثم الكلام من قوله ومن يشاقق الرسول قال فى التلويح مبناه التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فنقول دلالة الالفاظ على معانيها الظاهرة قطعية بحكم اللغة من غير حاجة الى الاجماع ان الاجماع ههنا اجماع نقلى والكلام فى الاجماع الاجتهادى فلا دور وقوله لوجب العمل الخ كيف وبعد فرض ان الالازم ظواهر النصوص ظنيات ولا اجماع على اعتبار الظواهر لا يوجد ما يوجب العمل بها .

٧) قوله كنتم خير امة اى فى عالم الارواح او فى عالم الاعيان لكن فى ارادة الله تعالى وعلمه والخيرية فى خلوص العقيدة والعمل نظرا الى الله والخلق . ٨) قوله ولاشك ان الامة الضالين لو اريد مطلق الضلال وان كان بحسب الخطأ فى الاجتهاد فلانسلم ذلك فان المجتهد قد يخطى ويصيب ولو اريد الضلال بطريق القصد فاهل الاجماع على تقدير خطأ الكل فى اجتهاد ما اجمعوا عليه لم يضلوا قصدا وايضا لو اريد الضلال قليلا فلا نسلم قلة الضلال لاينافى العدالة فكذا لاينافى الخيرية ولو اريد ما هو فوق القليل فنفرض خطاهم قليلا وعدم حجية اجماعهم لذلك لاينافى الخيرية . ٩) قوله وصفهم انه قيل فليكن المراد بالمعروف والمنكر ما يثبت بالكتاب او السنة لا ما هو بطريق الاجتهاد فانما يلزم ان يكون قولهم حجة فيما ينقلون عن الله والرسول وعلى تقدير العموم فليكن المراد مطلق المعروف اوالمنكر وان كان بطريق الظن فانما يلزم كون قولهم حجة لكن لابطريق يلزم القطع وايضا قبل الوصف بالامر بالمعروف انما يقتضى صدور ذلك غير لازم واجيب بان صيغة الشارع يقصد بها الاستمرار ثم الامر اما فى معنى العموم المشترك او عموم المجاز على اختلاف القولين فيتناول الايجاب والاباحة اى الحمل على المشروع واثبات المشروعية والمعروف بمعنى المشروع يتناول المباح والواجب فيثبت باجماع الامة كل من الايجاب والاباحة واما ان كل امر منهم كان بالمعروف فذلك يرد انه لو اريد الاول فلا يثبت الثانى وبالعكس ولو اريد المعنيان فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او بين المعنيين المشتركين فى لفظ الامر .

وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء [١] والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فلان رؤس الفضائل [٢] الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة [٣] والغباوة فتوسطه [٤] ان ينتهى القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذى وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة

قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضى الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافى الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس قوله كل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احديها مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية ، والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة ، والثالث مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفى افراط وتفريط هما رذيلتان ، اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغى كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغى كمخالفة الشرائع نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة ، واما الشجاعة فهو انقياد السبعية للناطقة في الامور واقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اى الاقدام على ما لا ينبغى وتفريطها الجبن اى الحذر عما لا ينبغى الحذر عنه ، واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم من استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اى الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اى السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشار بقوله عليه السلام خير الامور اوسطها ، والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذى هو مركب النفس الناطقة ليصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط في افعالهم لئلا تستعبد الناطقة في هواهما وتصرفاتهما عن كمالها ومقصدها وتمثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملها على ما ينبغى حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد ما هو اعم من البهيمية والسبعية ، واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر .

١) قوله والوساطة العدالة ودلت على ترتب الشهادة عليها فان قلت لكذلك ترتيب الشهادة على الوساطة بمعنى المتنور بين المتناسبين قلت نعم لكنه غير مناسب لمقام المدح على ان الانحصار الشهادة شهادة بعدالة المشهر اذ الشهادة ليست للاحكام ثم يجوز ان يكون الوساطة بمعنى الفضل ومنه قال اوسطهم على ما قال المفسرون في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى اى الفضلى عنده والفضل عنده يوجب التنزه عن الكذب .

٢) قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط يعنى ان الوسطى يجوز ان يكون بمعنى استجماع جميع الفضائل والكمالات بمناسبة انها مبدأ للكل ويتوقف عليها الكل على ان المراد بالانحصار ان لا يوجد شيء من الفضائل بدون التوسط والجامع للفضائل قوله حجة فيلزم حجية الاجماع او المعنى انه تعالى وصفهم بما هو رأس جميع الفضائل والموصوفون بذلك ليس من شانهم الاجماع على الخطأ وما قيل ان ذلك كبرى الدليل على ان الوساطة العدالة تقريره العدالة فضيلة وكل فضيلة وساطة فالعدالة وساطة وهي ينعكس الى ان الوساطة العدالة فباطل لان قوله والوساطة العدالة يراد به احد المعنيين ان لفظ الوساطة بمعنى العدالة او ان الوساطة تستلزم العدالة والدليل المذكور لا يناسب شيئا منهما ثم لو كان عكس الموجبة الكلية موجبة كلية كان مناسبا للثانى ولكنه موجبة جزئية وايضا المراد بقوله كل الفضائل له ما ذكرنا لا ما ذكره هذا القائل والمعنى الذى ذكرنا لا يناسب الكبراوية .

٣) قوله فلان رؤس الفضائل له من المشاهير عند العلماء ان قوى الحيوانية ثلث الوهمية والشهوة والغضبية الوهمية اذا كملت كما في الانسان يسمى عقلية فالاولى مبدأ الحكمة والثانية مبدأ العفة والثالثة مبدأ الشجاعة على ما قالوا والمجموع مبدأ العدالة كما قال المصنف فعدها من تركيب الرؤس وما يتولد من تركيب الرؤس مما لا ينبغى ثم المرتفع ايضا من رؤس الفضائل لم تركه ولو قيل ان العفة فيه مدخلا فكذا كل من الحكمة والشجاعة بدخل لآخر بان بدايته سبب واحد نهاية الآخر ونهاية الآخر سبب نهايته .

٤) قوله بين الجربزة والغباوة في المهذب الجربزة كقنفذ فهو معرب قلب الكاف المنقوطة من فوق بثلاث نقاط بالجيم كالجام معرب لكام وايضا الجربز بالفارسية زندوجلدى وكربز لغة اخرى بالفارسية في تاج المصادر البيهقى الغباوة درياقتن .

٥) قوله فتوسطه المجرور الى التكميل الظاهر ان التكميل ان لم يصل الى الحد المذكور يحصل غباوة وان تجاوز يحصل الجربزة وليست هي التعمق فيما ليس من شانه التعمق فيه بل استعمال القوة العقلية على خلاف مقتضى المروة والعفة والشجاعة والعدالة .

هي نتيجة[1] تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين[2] الخلاعة والخمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور[3] والجبن وانما يحمد منها التوسط لأن[4] النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلابد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح[5] بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتلقي الزيغ من سواء السبيل وقوله عليه السلام لاتجتمع امتي على الضلالة[6] وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فتوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره[7] من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة ليست بقوية وما ذكر[8] من اخبار الاحاد

قوله واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة الآية فلأن الظاهر ان الخطاب للصحابة على مايشعر به قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الوسع لاينافي كون المؤمنين العالمين بالشرائع المتقلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذرب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لايلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لافسق فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لامعنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة الكل من الآحاد وبعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولايخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه.

١) قوله نتيجة تهذيب القوة الشهوانية اختيار التكميل في العلية والتهذيب في الاخيرين ايماء بنقائصها في حد ذاتها ولبسهما في اصلهما فنشأ الكمالات انما هو العقل ولولاه لبقيتا في الحيث الثاني . ٢) قوله بين الخلاعة والخمود في تاج المصادر الخلاعة مصدر الخلع وهو الذي خلعه اهله فان جنى لم يطلبوا الجناية والخمود فرد نشستن فالمراد بالاول خلو الشهوة وحدتها والثاني ضعفها وانكسارها . ٣) قوله بين التهور والجبن في تاج المصادر التهور دركاري شروع كردن ناپديدار والجبن بدل شدن وانما يحمد فيها وفي بعض النسخ فيهما فعلى الاول الضمير الى القوى الثلث وعلى الثاني الى الاخيرين وفيه اشارة بان البراعة في العلم والافراط في التأمل ليس مما لم يحمد ثم المعنى ان المحمود فيهما التوسط مع ان الظاهر ان المحمود في الشهوة وهو التهور في الغضب محمودان لان الاول كمال العفة والثاني كمال الشجاعة ٤) قوله لان النفس الحيوانية اي لان المشتمل على الشهوة والغضبية اشتمال الموصوف على الصفة اوالمحل على الحال مشتمل في الانسان على القوة الناطقة فلا بد من توسطهما فيه لئلا يضعف بالخمود والتهور عن السير بالناطقة الى الكمالات الانسانية ولا يغلب بها الناطقة بالخلاعة والجبن حيث يضعف الناطقة لتحصيلها .
٥) قوله ولا تجمح في تاج المصادر الجموح والجماح سركشي كردن اسب ثم التوسط اي نتيجة التوسط في المتوسطات الثلث العدالة فهي مركبة من المتوسطات في المتوسطات الثلثة فكانها حقيقة الوساطة .
٦) قوله على الضلالة الظاهر ان المراد جنس ما هو ضلالة في الواقع فيلزم الاتقاء اصلا فلا يرد انه لو اريد الاستغراق فلا ينافيه الاجتماع على بعض الضلالات لانه حينئذ رفع للايجاب الكلي والايجاب الجزئي لاينافيه ولو اريد الحصة المعهودة فلاينافيه الاجتماع على حصة اخرى منها وارادة الجنس احتمال واحد من الثلثة فالراجح عدمها لان الراجح هو ما يكون ظاهرا وايضا لايرد ان المراد فليكن الضلالة بحسب اعتقادهم فيجوز ان لا يكون المجمع عليه ضلالة في اعتقادهم ويكون ضلالة في الواقع بناء على الخطأ في الاجتهاد لانه خلاف الظاهر ما رآه المؤمنون قيل فليكن المراد ما استحب المؤمنون من النوافل فهو محبوب مأجور عند الله تعالى فلا يلزم وجوب العمل بالمستحب.
٧) قوله واما غيره ما لجواز ان يكون المراد في الكل خصوص الصحابة او العترة او اهل المدينة بدليل نص وقع في كل من ذلك او المراد جميع المؤمنين من الخواص والعوام او جميع المؤمنين المجتهدين في الاعصار من آخرهم وقوله في قوله تعالى وجعلناكم امة وسطا العدالة يقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم محل نظر لان العدالة انما يقتضي الرسوخ على ما هو الطريق المستقيم عند العادل لا ما هو كذلك في الواقع لجواز الخطأ في الاجتهاد وقد عرفت الشبهة فيما سوى ذلك .
٨) قوله وما ذكر من اخبار الاحاد في شرح المصابيح قوله انما اجلكم في اجل من خلا من الامم بين صلوة العصر الى مغرب الشمس الحديث اتى والمعنى ان مدة العمل للامم السابقة كالنهار ولكم كما بين العصر الى المغرب والاجرة سواء وايضا في شرح المصابيح وقد روى محمد بن اسماعيل هذا الحديث باسناده عن سالم ابن عبد الله وقال اوتي اهل التورية التورية فعملوا حتى اذا انتصف النهار ثم عجزوا فاعطوا قيراطا قيراطا ثم اوتي اهل الانجيل الانجيل فعملوا الى الصلوة العصر ثم عجزوا فاعطوا قيراطا ثم اوتي القرآن فعملنا الى غروب الشمس فاعطينا قيراطين وايضا في شرح المصابيح قوله مثل امتي كالمطر لايدرى اوله خير ام آخره وانما شبه امته عليه السلام بالمطر يعني شبه تعميم في الدين بنفع المطر في الزرع لامن حيث ان التردد في فضل الاول لانهم افضل من القرن الثاني بلا خلاف بل التابعي افضل من بعدهم لقوله عليه السلام خير الناس قرني ثم الذي يلونهم بيان شبههم بالمطر المطر ينبت الزرع على الاول وينميه في الثاني ولا يدرى ان نفعه في الاول اكثر ام في الثاني فكذلك القرن الاول مهدوا قواعد الشريعة واساسها والقرن الثاني خطوها وعملوا بمضمونها الى قيام الساعة فلا يدرى ايضا ان نفع قرن الاول اكثر ام نفع القرن الثاني وايضا في شرح المصابيح قوله يود واحد لو رآني باهله وماله يعني تمنى احدهم ان يكون مفدى اهله وماله لو اتفق رؤيتهم اياي وايضا في شرح المصابيح قوله لايزال من امتي قائمة بامر الله تعالى لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي امر الله وهم على ذلك انتهى فهذه الاحاديث يدل على خيرية هذه الامة وخيريته يقتضي الصواب فيما اجتمعوا عليه وفي شرح النخبة قال عليه السلام لايزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة حتى يجئ المسيح الدجال من خروج من الجماعة قدر شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه عليكم بالسواد الاعظم الى غير ذلك من الاحاديث التي لا يحصى والآحاد وان لم يتواتر فقد تواتر قدر المشترك وحصل العلم به كشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم .

فبلوغ[1] مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية[2] الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ماسنح[3] لخاطرى فاقول القضايا[4] المتفق عليها نوعان[5] احدهما ما اتفق عليه جميع[6] الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهى[7] المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطئهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لو لا ذلك يلزم[8] القدح فى المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان[9] حكما واجبا على تقدير تصور الطرفين فى نفس الامر بديهة اوكسبا فهو[10] المطلوب وان كان واجبا فى اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع[11] الخطأ بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء عليهم السلام والحكماء والعلماء وغيرهم فى الازمنة المتطاولة

قوله فانا اذكر قد ذكر المصنف رحمه الله ماسنح له على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لايكون شيء من احكامه مهملا ولاشك ان كثيرا من الحوادث مالم يبين بصريح الوحى فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحى بحيث لا يصل اليه كل احد وحينئذ اما ان لايمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة فى الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما يعلم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولادلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لاترجيع للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين فى عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ماذكر لايدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج فى الوحى ما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين فى عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد

يوجب

١) قوله فبلوغ اه يعنى ان التواتر فى القدر المشترك بينها الذى هو كون اتفاق مجتهدى عصر حجة قطعية غير معلوم وهذا لا ينافى ثبوت التواتر فى القدر المشترك بينها بالآخر كخيرية هذه الامة و عدالتهم الثابتين بالكتاب ولعل مراد شارح المغنى ذلك مما نقلت عنه آنفا .

٢) قوله قطعية الدلالة على هذا المدلول وهو كون الاجماع دليلا قطعيا ثم لا يكفى مجرد قطعية دلالة الادلة بل لا بد ان يكون قطعية الرواية ايضا والا فقوله عليه السلام لا يجتمع امتى على الضلالة قطعى الدلالة والاعتراض عليه كما ذكره شارح المغنى انه خبر الواحد فالحاصل ان قوله كنتم خير امة الآية قطعى الرواية غير قطعى الدلالة والحديث المذكور بالعكس فشىء منها لا يفيد القطع .

٣) قوله ما سنح لخاطرى فى تاج المصادر السنوح سنح فى راى اى عرض .

٤) قوله فاقول القضايا المتفق عليها اه لامدخل لهذا التفصيل الى قوله فان استنبط المجتهدون اه فى الاستدلال على حجية الاجماع .

٥) قوله نوعان فان قيل الحصر منقوض بما اتفق عليه اهل العلم او جماعة من عدول العامة وبما ثبت بالوحى فى عصر نبى دون غيره من الانبياء عليهم السلام اذ ليس مما اتفق عليه بالاجتهاد قلنا قد اعتبر فى القسم قيد وجوب القبول من غير وحى لكن بقى ما اتفق عليه جميع الانبياء اجتهادا وجميع العلماء دون غيرهم لعدم الاطلاع لدقته وليس من امور الدين كقواعد الحكمة والهيئة او غيرهم من العلوم فليس من القسم الثانى .

٦) قوله جميع الناس اى عقلاء منهم .

٧) قوله يضاهى المتواترات بل ابلغ منها لاشتماله على الزائد على ما فى المتواتر من اتفاق جمع يستحيل الاتفاق منهم على الكذب .

٨) قوله يلزم القدح فى المتواترات لان امكان الكذب فيما هو اولى بالصدق يقتضى امكانه فيما دونه هو المتواتر بالطريق الاول على ان امكان الكذب فيه عند اهل التواتر يوجب امكانه عند غيرهم بالطريق الاول فالاولوية التواتر فى عدم الاعتماد وعدم وجوب قبول السامعين اياه ثبت من وجهين واما المجربات فهى ما يحصل العلم بها بتكرر المشاهدة وهى اعم من المتواترات .

٩) قوله فان كان حكما واجبا الواجب ثلثة الواجب بحكم العقل ما يمتنع عدمه وعند العقل كقولنا ما فوق الواحد نصف مجموع طرفيه والواجب فى نفس الامر ما يمتنع عدمه وفى الواقع ولكن العقل قد يمنع عدمه وقد لا يمنع والواجب فى اعتقاد اهل التواتر قد يجب فى الواقع وقد لا يجب والثالث هو الاعم ثم الثانى والتقييد بقوله على تقدير تصور الطرفين يدل على ان المراد الواجب العقلى لان الواجب فى نفس الامر قد لا يتقيد بذلك فحينئذ يلزم الواسطة بين القسمين لان الواجب فى الواقع اذا انفك عن الوجوب العقلى ليس واجبا على تقدير تصور الطرفين وليس واجبا فى اعتقاد اهل الاتفاق مع كون الاعتقاد خطأ وظاهر انه ليس من القسم الثالث وهو ان لا يكون واجبا اصلا .

١٠) قوله فهو المطلوب كان المطلوب ما اتفق عليه جميع الناس يقينى فاذا وجب ذلك فى نفس الامر بحكم العقل كان يقينا ولعل المراد باليقين ما هو مصطلح اهل الميزان وهو اعتقاد الشيء بانه كذا وليس الا كذا اعتقادا مطابقا لنفس الامر وليس المراد العلم القطعى بدل مطلقا سواء موافقا للواقع اولا والا فقوله فى نفس الامر غير لازم اعتباره .

١١) قوله فوقوع الخطأ اه يعنى ان هذا باطل لاستلزامه عدم تنبيه الانبياء على الخطأ وهذا يوجب عدم الاعتماد على حكم العقل اصلا لان عقل الانبياء عليهم السلام اكمل العقول وعدم الاعتماد على الاكمل يوجب عدم الاعتماد على ما دونه ثم هذا الدليل لا يجرى فيما اذا اتفق جميع الناس فى عصر ليس فيه نبى فلو كان النوع الاول اعم من ذلك فلا يتم الدليل وان كان مباينا له فلا يتم الحصر .

١) قوله يوجب ان لا اعتماد ...
النقل فى حكم مثل ذلك لا يوجب عدم الاعتماد عليه فى القضايا النقلية القطعية فلا يصح قوله اصلا ولو اريد عموم النقل فى الكليات فلا بطلان فى ذلك .
٢) قوله وايضا الحكم الضرورى الخ لو اريد بالضرورى ما يقابل الكسبى النظرى فمناه ليس كذلك ولو اريد معنى آخر فلا استحالة فى بطلانه على انه بالمعنى المذكور ايضا قد يكون كاذبا كالعلم البديهى بكون الشبح المرئى من بعيد انسانا وهو حجر .
٣) قوله وان لم يكن واجبا اصلا اى لا فى نفس الامر ولا فى اعتقاد اهل الاتفاق من جميع الناس على ما لم يجب فى اعتقادهم واسم اتفاق فيلزم ان لا يكثر والحال ان اتفاق الناس على حكم غير متوقف على السمع كثير فليس ما لا يجب اصلا وفيه نظر لانه لا يلزم ان يكون جميع افراد ما اتفق عليه الناس وهو غير متوقف على السمع يقينا فليكن البعض اتفاقا غير واجب اصلا اذ الدليل انما يبطل كثرة هذا القسم دون وقوعه فضلا من الجواز فحينئذ لا يلزم ان يكون جميع افراد ما اتفق عليه الناس مطلقا يقينا وهو المدعى فينبغى ان يحرر المعنى بطريق آخر وهو ان يرجع الضمير فى قوله بل وقع الى الحكم بما لم يجب لا فى نفس الامر ولا فى اعتقادهم لا الى اتفاق الناس فيما لم يجب اصلا والمعنى ان الحكم المذكور لا يقع من الكثير فضلا من الاكثر فضلا من الجميع .

يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضرورى ليس معناه الا انه ما يقع فى العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاق لا يكثر ولولا ذلك يلزم القبيح فى المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم لايجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقده الناس انه حسن اوقبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يغافوا ان يعلموا الناس على ترك الرسوم بل يرفضوها وهم قد اعتقدوا

العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لادراج حكم كل حادثة فى القرآن والمصنف رحمه الله جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثانى ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام فى عصر وظاهر انها لا تنحصر فى ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لايدخل تحت الحصر ثم ذكر فى النوع الاول تطويلا وتفصيلا لادخل له فى المقصود الابيان ان ما اتفق عليه المجتهدون

٤) قوله ولولا ذلك الاشارة الى عدم الكثرة اى لوكثر الاتفاق على ما لم يجب اصلا مما لم يتوقف على السمع اذ لوكثر الحكم بما لم يجب اصلا منه فالمحرمات يجوز كونها غير واجبة لان كثرة الحكم بالشىء لاينافى عدم وجوبه اصلا ولا المضمون قوله فهو المطلوب اى لو لم يثبت يقينية ما اتفق عليه الناس وهو غير متوقف على السمع فالمحرمات وهى ما اتفق عليه الناس ولا يتوقف عليه السمع ايضا .
قوله لا يكون يقينية وتخصيص المحرمات وعدم ذكر المتواترات لا انها متوقف على السمع فليس من جنس ما نحن بصدده ثم قيل على المعنى الاخير ان المحرمات كثيرا ما يكون ظنيات فلا استحالة فى القدح فيها .
٥) قوله وان توقف اى توقف ادراك نفس ما اتفق عليه الناس على السمع من نبى اوحكيم او غيرهما وبذلك كان هذا القسم ممتازا من تسمية واما الكون مما اتفق عليه الناس فتوقف على السمع فى الكل .
٦) قوله فان حكم الخ اعلم ان قبول ما نقل من افلاطون على وجهين احدهما ان يقبل ان نفس المنقول حق كثبوت مثل المجردة التى اثبتها افلاطون والثانى ان يقبل نقله وقوله به فان اريد بوجوب القبول الوجه الاول فالمراد بقائله هو القائل الاول المنقول عنه كافلاطون فيصح قوله وهو المطلوب لكن لايصح قوله وان لم يحكم الخ لان اتفاق الجمهور انما هو على النقل فانما يجب قبول النقل لا على نفس المنقول فلا يجب قبول المنقول بعينه فلا يصح قوله باطل وان اريد الوجه الثانى على ان المراد بقائله هو الجمهور الناقلون فلا يصح قوله فهو المطلوب اذ المطلوب بعينه نفس ما اتفق عليه الناس ووجوب قبول نقله لاوجوب قبول النقل للامر

وهو انه يلزم القدح فى المتواترات ثم حاصل الكلام ان ما اتفق عليه الناس ان لم يثبت يلزم القدح فى المتواترات اوثبت فهو المطلوب ولاوجه الى ذلك التفصيل .
٧) قوله فان قلت متعلق بقوله باطل يعنى عدم الحكم بوجوب ما اتفق عليه الجمهور واوجبوا قبوله قد لا يكون باطلا بان يكون الاتفاق مبنيا على حكم واحد من اهل الشوكة او بقوله لما مر وكان معناه يلزم القدح فى المتواترات وذلك باطل فالمعنى قد لايبطل القطع فى المتواترات اذا كانت مبنية على حكم اهل الشوكة ولايصح الجواب عن ذلك بانه خارج عما فيه الكلام وهو ما اتفق عليه جميع الناس لان الواحد من اهل الشوكة المذكور لايجوز ان يكون آدم عليه السلام اذ ليس من شأنه المكابرة وان يكون بعده فالاتفاق ليس اتفاق جميع الناس لانا نقول المراد ما اتفق عليه جميع الناس من زمان الحكم به لامن اول الدنيا .
٨) قوله قلت كلامنا الخ هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فلم لايجوز ان يكون ذلك كذلك فحكم واحد من اهل الشوكة بان اسما كذا حسن اوقبيح عنداله ويجب القبول انه كذلك عنداله ثم اتبعه فى ذلك متابعوه ثم اتبعهم الناس . ٩) قوله على ان الانبياء يعنى ما فرض متفقا عليه باتفاق جميع الناس حتى الانبياء واهل الحق لايصح ان يكون مبنيا على حكم ومن الشوكة باطلا فى حدذاته اذ لا يجوز من اهل الحق القول بالباطل مخافة من تعنت الناس على ترك الرسوم فهو خارج عما نحن فيه وهو المفروض المذكور قيل عليه لم لا يجوز ان يكون بعض الامور غير معلوم حقيقة لاهل الحق لعدم الوحى من الله تعالى فيه وعدم توقيفهم على الاجتهاد فيه فليكن صورة النقض من ذلك حتى وافق اهل الحق سائر الناس المشتمل على العدول والثقات اعتمادا عليهم .

لكنه ليس باعتبار انها متواترات بل باعتبار انها ثابتة بها وهو ترفع الاحتمال المذكور . ٢) قوله على امر اى على تقدير حادثة .

٣) قوله فهذا من خواص امة محمد عليه السلام اى الاجتهاد ويجوز ان يكون ل تلك الامة دون غيرهم بدليل قوله فيما بعد فلا بد من ان يكون الخ اذ الحق ان الاتفاق بطريق الاجتهاد مخصوص بهذه الامة .فقوله فانه خاتم النبين الخ دليل على الاختصاص دون كون الاجماع حجة قطعية وانما الدليل على ذلك قوله تعالى وما تفرق الذين الآية .

٤) قوله وقد قال الله تعالى اليوم الخ لعل جواب سؤال وهو ان الحاجة الى الاجتهاد والاجماع قد كانت فى الامم السابقة ايضا لامتداد المدة بين وقت النبي الى نزول نبي آخر كما صحت الرواية فى ذلك وايضا روى ان كثيرا من الانبياء لم يكونوا صاحب شرع جديد فقد كان لايزول الوحى بعد الرسل السابقة فى الجملة فاجاب بانه قد ورد النص على اكمال دين هذه الامة ولا اكمال بدون الاجتهاد واما الاديان السابقة فلم يوجد على اكمالها الدليل ليلزم الاجتهاد فيما بعد الانبياء وايضا قوله عليه السلام علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل لم يرد مثله فى الامم السابقة الماضية فيلزم الاختصاص بهذه الامة.

ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها[1]

والثانى ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام فى عصر على[2] امر فهذا[3] من خواص امة محمد عليه السلام فانه خاتم النبيين فلا وحى بعده وقد[4] قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولاشك ان الاحكام التى تثبت بصريح الوحى بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو[5] لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحى الصريح وبقيت احكامها مهملة لايكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحى فان[6] استنبط المجتهدون فى عصر حكما واتفقوا عليه يجب[7] على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم[8] صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله[9] تعالى ولاتكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءتهم البينات وقوله[10] تعالى وماتفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة

فى عصر يجب فى ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليه مابين الجميع يجب قبولها وثبوتها فى نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات .

٥) قوله ولولم يعلم الخ لانسلم الملازمة لجواز ان يكون موضحة الاحكام الصريحة فيكون كاملا وان لم يجز اجتهاد واما الحكم فى سائر الحوادث فليكن بالشرائع الماضية اوبالاباحة الاصلية اوبعدم اصل اوغيرذلك من الاحكام الظاهرة عند العقل بدون الاجتهاد وايضا لوكان الكمال بالاجتهاد فيكون بعد يوم نزول الآية وهذا ينافى ظاهرها وهو ان الكمال يوم النزول .

٦) قوله فان استنبط المجتهدون الخ من قوله فانه خاتم النبين فلا وحى بعده الخ ثم قال وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح ماذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد فى عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم فى ذلك العصر فنقول ثمرة القطع امران وجوب العمل والتكفير بالانكار والثانى غير مراد بدليل ان الكلام فى مطلق الاجماع وان كان مختلفا فيه وليس لذلك الكفر بالانكار فاذا ثبت وجوب العمل لامعنى الانكار القطع وقوله لوصح ماذكره الخ لانسلم الملازمة لان القول بكون اتفاق جميع بينة على الحكم لايستلزم القول بكون قول الواحد بينة ليكون حجة قطعية على ان حجية القول من المجتهدين فى عصر لم يوجد فيه غيره من المجتهدين ليست باطلة عند بعض على ما فى شرح المتن .

٧) قوله يجب على اهل ذلك العصر لان المجتهدين من اهل العصر يلزمهم القبول وغيرهم لايعملون فى الحوادث برأى نفسهم بل برأى العلماء فالقبول عليهم ايضا فلايلزمهم العمل برأى انفسهم وفيه نظر لانه لايوجب التكفير بالانكار وانما يوجب وجوب العمل فقط .

٨) قوله فاتفاقهم صار بينة الفاء للتعليل كقوله عليه السلام لاتقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة طيبا وليست للتفريع لان قبول اهل العصر لايصير الاتفاق بينة بل يؤكد كما ان قبول القاضى بينة يؤكد البينة واذا كان بينة قبل القبول فقوله تعالى ولا تكونوا الآية يدل على وجوب القبول فى عصر الاتفاق وبعده قوله فلا يجوز اى لايجوز فى هذا العصر بعد ذلك الاتفاق مخالفة اهل الاجتهاد لان الحكم بعد ماوجب بقضاء القاضى لاينقض برجوع الشاهد واذا لم يجز المخالفة من الخواص لم يجز من العوام بالطريق الاول اوالمعنى لايجوز بعد ذلك العصر مخالفة القياس اومخالفة المجتهدين .

٩) قوله لقوله تعالى ولا تكونوا الآية قيل لم لايجوز ان يختص بما يتزل من الله تعالى من الآيات والمعجزات .

١٠) قوله وقوله تعالى وما تفرق الذين الخ قال القاضى البيضاوى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب بالاحتراز على الكفر اى عن وعيدهم عما كانوا عليه بان آمن بعضهم اوتردد فى دينه اوعن دعواهم الاحتراز على المختصر اى عن وعيدهم بالاحتراز فلا يصح الاستدلال بالآية بشىء من المعانى الثلثة فلابد ان يراد بالتفرق الاختلاف فى نبوة محمد عليه السلام وصدق دعوته الى الاسلام وحقية دينه على انها تعريض عليهم بالاختلاف فى الحق بعد ثبوته بالبينة فيكون نهيا عن ذلك قيل فليكن ذلك مخصوصا بالاختلاف فى مجموع الدين اوفيما ثبت بقول النبى صلى الله عليه وسلم بالوحى المتلو اوالغير المتلو .

١) قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر الآية لولا حرف التحضيض فى الماضى التنديم فى تاج المصادر البيهقى النفار والنفور رميدن النفر عليه كردن كسى را درحسب وفى شرح المصنف الوقاية النفر خروج الحاج من منا والمراد ههنا الخروج الى العلماء للتفقه ويلزمه المتيان الاخريان قيل لم لا يجوز ان يكون الامر بالتفقه بمعنى الباقة كالامر بصلوة الجنازة ولو سلم انه للتبليغ فليكن الاتباع مندوبا غير واجب فان ايجاب الصدقات للفقراء لا تتناعهم لا يوجب عليهم الاتباع ولو سلم فليكن الاتباع واجبا فيما يبلغ من الاحكام الثابتة بالوحى دون ما ثبت بالاجتهاد مع الاتفاق اوبدونه ولو سلم فليكن ذلك مخصوصا بالقرن الاول وهم الصحابة رضى الله عنهم ولو سلم فليكن ذلك فى الاجماع القولى دون الفعلى اوالسكوتى فلا يلزم حجية الاجماع مطلقا ثم قوله يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة يدل على حجية القياس نظرا الى منبع القياس فان من تابع ابا حنيفة رحمه الله تعالى يلزم اجتهاده قال فى التلويح لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام فى كونه حجة على المجتهدين حتى يمتنع مخالفته فنقول لا وورود لهذا الاعتراض على المصنف رحمه الله تعالى لانه لم يجعله بنفسه حجة على ذلك بل مع ما سبق من قوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات حيث قال فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا فحينئذ قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر الآية ليس مقابلا لقوله تعالى ولا تكونوا الآية بل هو مطابق لما يتفرع عليه.

٢) قوله ان كانوا الخ اشارة الى اختلاف المفسرين فقال البعض المراد المجتهدون وقال الآخرون المراد الحكام وعلى كلا التقديرين يلزم حجية الاجماع لا يخفى ان الاستدلال بهذه الآية مبنى على ان الاختلاف بين القولين اجماع على القول الثالث والا فيجوز ان يكون المراد معنى آخر لا يلزم فيه حجية الاجماع فحينئذ لو لم يكن الاجماع المركب حجة فلا تثبت به المطلوب فلابد هناك من ثبوت حجيته فلا يتم الاستدلال الا بحفظ حجية الاجماع فيلزم الدور. ٣) قوله فاذا اتفقوا الخ اما اذا اختلفوا فى حكم فلا يجب على احد اطاعة الكل لان الجمع بين الاحكام المتباينة ليس فى وسع احد والتكليف بما لا يطاق غير جائز ولا اطاعة هذا البعض دون غيره بدون مرجح

وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحى يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن فى السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة فى ذلك العصر وكذا بعده لما مر

قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام فى كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام فى قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم على انه لو صح ماذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد فى عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم فى ذلك العصر.

واعتقاد حقية مجتهد فى حكم ليس مرجحا له فى سائر الاحكام فيجوز موافقة المجتهد فى امر دون آخر هذا للمجتهد واما العوام فليس لهم العمل بقول المجتهد فى صورة دون صورة.

٤) قوله وان كانوا هم الحكام الخ يريد ان اتباع الحكام لا تباعهم الاجماع يستلزم اتباع الاجماع قيل فاذا اتبع حكام مصر مجتهدا دون الباقين يلزم على الناس اتباعه ومخالفة الباقين وليس الامر كذلك.

٥) قوله فان لم يكونوا مجتهدين هنا صور اربع الحكام فى عصر اما كلهم مجتهدين او بعضهم مجتهدون دون بعض وعلى كل تقدير اما ان يكون الاجتهاد فى ذلك العصر منحصر فى الحكام لا يوجد فى غيرهم او غير منحصر فيهم فقوله ان لم تكونوا الخ يحتمل الوجوه ان لا واحد من الحكام مجتهد سلبا كليا وان لا يكون الصورة الاولى وهى ان لا يوجد بشىء من الحكومة والاجتهاد بدون الآخر وان لا يكون الصورة الثانية وهى انحصار الاجتهاد فى بعض الحكام دون غير هذا البعض وان لا يكون الصورة الثانية وهى انحصار الحكومة فى بعض المجتهدين دون غير هذا البعض وان لا يكون الصورة الرابعة وهى العموم من وجه بين الحكومة والاجتهاد ثم قوله يجب عليهم السؤال ظاهر فى الايجاب الكلى فانما يترتب على الوجه الاول والثالث على احد الاحتمالين وهو ان لا يكون البعض مجتهدا ولا يكون الاجتهاد منحصرا بان يوجد فى غير الحكام دون احتمال الآخر وهو ان يكون البعض مجتهدا ولا ينحصر الاجتهاد واما الاحتمال الثالث وهو ان لا يكون بعض منهم مجتهدا ويكون الاجتهاد منحصرا فيهم فهو غير معقول اذ الانحصار لابد فيه من الجزئين الثبوت والانتفاء فلا يوجد مع انعدام الثبوت ويترتب على الخامس ايضا على احتمال وهو ان لا يكون بعض منهم مجتهدا ويكون غير الحكام مجتهدا فى الجملة دون الاحتمالين ان يكون بعضهم مجتهدا فلا يكون غيرهم مجتهدا وان لا يكون بعضهم مجتهدا ولا يكون غيرهم مجتهدا اصلا واما الوجه الثانى ففيه ثلاثة احتمالات انتفاء كل من المصريين وانتفاء انحصار الحكومة فقط وانتفاء انحصار الاجتهاد فقط فعلى الثالث لا ترتب اصلا وكذا على الثانى واما الاول فان كان بعض الحكام مجتهدا فلا ترتب وان لم يكن واحد منهم مجتهدا فيصح الترتب واما الوجه الرابع فعلى اربعة احتمالات التباين الكلى بين الحكومة والاجتهاد والعموم من وجه بينهما والمساواة وان يكون الحكومة اعم من الاجتهاد مطلقا وانما الترتب فى الاحتمال الاول دون الثلثة الآخرة وقوله ولم يعلموا الحكم المذكور لم يكن له مدخل فى الحكم وهو وجوب السؤال فلا وجه للتقيد به وان كان له مدخل فيه فنقول فليكن الاحكام غير مجتهدين عالمين بالحكم فلا يلزم وجوب السؤال لما فرض ان الجهل بالحكم له مدخل فيه وايضا قيل ان قوله يجب عليهم السؤال لو اراد انه يجب عليهم ذلك فى جميع الاجماعات فالمنع ولو اراد انه يجب عليهم فى اجماع عرضت حادثة عليهم فانما يلزم حجية ذلك الاجماع لا جميع الاجماعات.

٦) قوله فاسئلوا اهل الذكر اى اهل العلم يذكرون العلم للمتعلمين والاحكام الدينية للمستفتين قيل لم لا يجوز ان يراد اهل القرآن ان كنتم لا تعلمون بما ثبت بالكتاب.

٧) قوله فيجب على الناس قيل انما يلزم اطاعة الحكام فيما امروا ونهوا فلا يجب متابعتهم فى جميع الافعال والاقوال والعقائد فلا يلزم ان يجب على الناس قبول ما يجب على الامام قبوله فالوالى قد يكون شافعى المذهب والرعية حنفى المذهب ولو سلم فوجوب القبول بتبعية الحكام لا يلزم وجوب القبول مطلقا ولا يثبت حجية الاجماع مطلقا بل بشرط ان يقبله الوالى. ٨) قوله لما مر من قوله فصار اتفاقهم بينة فلا يجوز المخالفة بقوله فلا تكونوا الآية.

١) قوله يدل على انه ... [illegible]
ولوسلم فالمعنى مايضل في حكم بعد الهداية فيه لاانه مايضل اصلا بعد الهداية في حكم مخصوص فيجوز من العلماء المهديين في اكثر الاحكام خلافا للحق اجتهادا في البعض الآخر .
٢) قوله ونفس وما سويها في المهذب النفس مردم وجان وخون وآب ويصح ارادة كل من ذلك لكن قوله فالهمها على الآخرين استخدام وما يحتمل المصدرية والموصولية فعلى الاول الضمير الى الله تعالى .
٣) قوله يدل على ان النفس المزكاة هذا مبنى على ان قوله تعالى قد افلح من زكاها حال من الضمير المنصول في الهمها فكانه قيل الهم النفس حال كونها مزكاة زكية يوجب كون المزكى مفلحا والافلادلالة في الآية على ترتب الالهام على التزكية لكن القاضي البيضاوي قدس سره قال وهو جواب القسم وحذف اللام للطول ولو قيل ان الفاء في قوله تعالى فالهمها لترتيب الالهام التزكية وهى التزكية اى التبرئة عن الدنايس الجسمانية من الشهوة والغضب والوهم وما يتولد منها من الفسادات او المراد الانشاء بالعلم والعمل وليس التسوية بمعنى تخليق البدن وتصويرها بالصورة المشتملة على مصالح النفس فيقال فحينئذ لاحاجة الى ايراد قوله تعالى قد افلح على انه خلاف الظاهر ولو قيل ان المراد بالافلاح ما هو الالهام فيقال بعد انه خلاف التبادر فلاحاجة الى ايراد ما قيل هذه الجملة ثم قيل لم لايجوز ان يكون المراد بالالهام الاعلام بطريق الافعال المشتملة على الخير والشر ليفعلوها بحسب التقدير الازلي فيستحقون ثواب الخير وعقاب الشر لا الاعلام بوصف الخيرية في البعض والشرية في البعض بطريق الاجتهاد والمراد الاعلام بالخير والشر عند النفس لا ما هو كذلك في الواقع ولو سلم فلا يلزم لخبارهم بعين ماالهم الله تعالى .

وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم[1] يدل على انه لا يلقى في قلوب قوم العلماء المهديين خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس[2] وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل[3] على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هى المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء[4] اذ قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لايكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم[5] بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك[6] لايكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث

قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا مايقع الخطأ لجماعات العلماء وايضا هذا لاينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وايضا لواجرى على ظاهره لزم ان لايخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر قوله وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيسها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر والعجب من المصنف كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد ما ستعرف مما لادلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق لبعض آخر عهده ولايوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراد الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لابكل واحد وذلك مع

لايمكن

٤) قوله وايضا العلماء حاصله ان القائلين بقطعية الاجماع بلغوا غاية حد التواتر وقولهم بذلك مستلزم الاخبار بكون الدليل على قطعية قطعيا فثبت قطعية الاجماع قطعا بالدليل القطعي وانما لم يكتف ببلوغ القائلين غاية التواتر واعتبر استلزام الاخبار المذكور لانه لو لم يعتبر ذلك فاثبات القطعية لتواتر القول بها اما ان يكون اثبات بالاجماع او بالتواتر فعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني هذا تواتر بالاجتهاد بل في الاخبار وفيه نظر لانه لواريد ان القول بحجية الاجماع من الجميع مستلزم لاخبارهم بكون الدليل الواحد المعين كهذا الدليل او ذلك الدليل قطعيا فلا نسلم ولو اريد ان قول كل واحد واحد بها مستلزم لاخباره بكون الدليل عنده قطعيا فاخبار كل بقطعية دليل آخر فلا تواتر في شيء من ذلك ولو قيل ان القدر المشترك بين الادلة وهو قطعية الاجماع او قطعية الدليل عليها متواتر قلنا كل منها بالاجتهاد فان قطعية دليل كل عنده باجتهاده فالقدر المشترك ليس قطعية الدليل مطلقا بل القطعية بالاجتهاد فلا تواتر في غير الاخبار والنقل ولو جعل ذلك اجماعا فالدور .

٥) قوله فاخبارهم اه هذا التفريع مبنى على انهم قالوا ان الاجماع حجة قطعية قطعي وان الدليل على الحكم القطعي قطعي ولم يذكر الاول فيما سبق بل المذكور ان العلماء قالوا ان الاجماع حجة قطعية فلايلزم اخبارهم بان قد وصلوا الى دليل قطعي على حجية الاجماع .

٦) قوله اذ لولا ذلك اه هذا اذا فسر الكذب بعدم مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر لان عدم وصولهم الى الدليل القاطع يوجب عدم اعتقادهم بان كون الاجماع حجة قطعي والاخبار بانه قطعي يخالف الاعتقاد واما اذا فسر بعدم المطابقة للواقع فلا يلزم الكذب لجواز ان يكون له دليل قاطع لايطلعون عليه .

١) قوله لا يمكن تواطؤهم اى امكانا عاديا لوجود الامكان العقلى قطعا .
٢) قوله لا يفيد القطعية عندهم وفيه نظر لان المجتهدين قد كانوا يختلفون فى الفرض والمرام فهذا غير ثابت تصريح بالنص بل بالقياس عند البعض وكل ما ثبت به الفرض والمرام وهو دليل قطعى والجواب ان المراد انه لا يفيد القطع عند الجميع بل لو افاده انما هى عند القائس ولو قيل لم يجوز ان يكون القائس هو الجميع قيل لانه حينئذ يكون اجماعا والفرض خلاف ذلك ولو قيل لم لا يجوز ان يكون الدليل اقيسة متعددة عند كل فريق الدليل القاطع خلاف قياسه قيل لانه حينئذ يكون هو الاجماع فى القدر المشترك بين الاقيسة .

لايمكن[١] تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لايكون قياسا لانه لايفيد[٢] القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقى[٣] الدليل الذى هو الوحى فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب او السنة مايدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا[٤] متواترا على ان الاجماع الذى ندعى انه حجة اخص[٥] الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لانكتفى بهذا بل نقول لابد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة فى هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد[٦] الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قيد[٧] شبر فقد مات

انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لادلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ماندعى كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين فى عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لايستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لايوجد فى العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما فى القرن الثالث ومابعده فلايكون اخص ولا تدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم هو اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الهواء والبدع .

٣) قوله بقى الدليل الذى هو الوحى الاسمية حال من الفاعل او صفة له ان لم يقصد التعريف كقوله ولقد امر على اللئيم يسبنى ولابد ان تخصيص الوحى بما سوى خبر الواحد لانه مثل القياس لايفيد القطع .
٤) قوله وحيا متواترا اراد بالتواتر ما يعم الشهرة لان الدليل القطعى لايلزم فوق الشهرة قال فى التلويح ان هذا الاستدلال جيد من المصنف رحمه الله تعالى الا ان حاصله راجع الى ماسبق من الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله تعالى قد منع ذلك والمنع انه استدل بما لايتم عنده فنقول ما سبق هو قوله وما ذكر من اخبار الآحاد بلوغ مجموعها الى حد التواتر غير مسلوم فادعى المصنف هو تواتر اخبار الآحاد المدونة التى ذكرها بعض المستدلين بالمعنى وهو حاصل ذلك الاستدلال ليس راجعا الى تواتر تلك الاخبار بحسب المعنى بل انما هو راجع الى تواتر الوحى الوارد فى ذلك اعم من ان يكون كتابا او سنة حيث قال وصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب او السنة مايدل على انه حجة قطعية .
٥) قوله اخص الاجماعات بل هو اعمها لتناوله اجماع قوم ليس فيه من العترة ولا من اهل المدينة احد كما فى عصر لم يوجد فيه مجتهد من العترة او اهل المدينة ولو قيل المراد الخصوص من وجه قلنا فادلتهم يدل على مطلوبنا محل نظر لجواز ان يكون دليل الاعم اخص من الشىء من وجه عموما بل دلالتها اخصها غير جار فى مادة افتراق ذلك الشىء ويمكن ان يجاب بان قوله فادلتهم انه الدائم قائلون بالعترة او اهل المدينة قائلون بعدم انقطاع الاجماع الى عصر معين كما انا نقول بالانقطاع بذلك فلايتصور عندهم اجماعها بدون اجماعهم من غير العكس فيلزم عندهم بدليلهم حجة اجماعنا ثم اخصية اجماعنا عندهم ولزوم حجته بدليلهم عليهم انما يثبت اذا كان معتقدهم ان الاجماع عندنا لا ينعقد مع مخالفة مجتهد من اهل البدع واما اذا اعتقدوا ان اهل البدع غير داخلين فى اجماعنا وعند القائلين بالعترة وهم الزيدية والامامية يتحقق اجماعنا مع مخالفة مجتهدى الزيدية والامامية بدون اجماعهم فلاالزام عليهم ثم عند القائلين باهل المدينة وهم مالك واتباعه اجماعنا اخص من اجماعهم فيثبت الالزام عليهم لان اهل البدع خارجون من اجماعهم ايضا فكما يتحقق اجماعنا مع مخالفة اهل البدع فكذلك يتحقق اجماعهم .
٦) قوله يد الله على الجماعة اى نعمه فضل الله فلا كانوا قالوا رد عليه انه اذا اتفق المجتهدون على حكم وخالف واحد او اثنان يلزم انعقاد الاجماع عنه .
٧) قوله قيد شبر بكسر القاف وسكون الياء اى قيد شبر فى المذهب قيد قوس وقيد رمح اى مقداره يرد عليه فلايجوز للمجتهد مخالفة سائر المجتهدين من اهل عصر ما اذا اتفقوا على حكم مع ان قيل لم لا يجوز ان يراد بالجماعة فى الحديثين الجماعة فى الصلوة اى نعمة الله وثوابه نازلة على المصلين بالجماعة ومن خالف الجماعة من الصلوة الحديث (وفى بعض النسخة قدر) .

١) قوله ميتة جاهلية بكسر الميم في المذهب البتة مدار التشبيه في الكفر لو اريد المخالفة الاعتقادية الاجماع القطعية في استحقاق العقاب لو اريد المخالفة في العمل مخالف الاجماع اولى الاعتقاد من الاجماع الظني وفي تعميما لو اريد مطلق المخالفة .

٢) قوله وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم اي الزموا سواد الاعظم آخذين به او عاملين به او عليكم الاخذ بالسواد الاعظم ثم وجوب اتباع الفريقين يستلزم اتباع الجميع فيما اجمعوا لا يخفى ما في الحديث من الدلالة على انعقاد الاجماع باتفاق الاكثر على حكم اتفق بخلافه الاقلون وهذا خلاف المذهب ثم المناسب بقوله في الاحاديث كثيرة ان لا يقتصر بذكر الثلثة لان اقل الكثرة ثلثة ومن هذا القبيل قوله تعالى من خرج من الجماعة قدر شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه وقوله عليه السلام لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة حتى يجيء المسيح الدجال ذكر في شرح المنى .

ميتة[1] جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض[3] من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع[4] الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روى فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا

قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف رحمه الله وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فيختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله قد تحاشى من اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به .

٣) قوله فالغرض من هذا اشارة الى الكلام الطويل الذي اوله قوله وايضا العلماء اه وآخره هذا الكلام .

٤) قوله اجماع الصحابة الخ اراد الاجماع القولي والفعلي دون السكوتي لان من الصحابة دون الاجماع القولي او الفعلي من بعدهم ذكر في شرح المنى ان هذا ظن البعض وصرح بان الاجماع السكوتي من الصحابة مقدم على الاجماع بالنص ممن بعدهم وفيه نظر لان المختلف فيه لا يساويه المتفق عليه فضلا عن ان يفضل منه ثم فائدة الترتيب بين الادلة الترجيح عند التعارض ولا تعارض من الاجماعين بدليل ان الاجماع ليس بناسخ كما مر في فصل النسخ والتعارض فلا بد ان يكون احدهما ناسخا للآخر اذا كان متراخيا قال شارح المنى ذكر في الميزان وكذا لا يتصور التعارض بين الاجماعين لان الاجماع متى انعقد لا يتصور انعقاد آخر بخلافه ويمكن ان يجاب بان البعض قالوا بالتعارض بين الاجماعين حتى قال الامام فخر الاسلام في آخر بحث الاجماع حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينسخ به الاول اعتبارا بقول البعض كذا في شرح المنى فعلى بيان الترتيب مبني على قول هذا البعض وايضا يمكن ان يجاب بان الغرض من بيان الترتيب ان يحكم ببطلان القسم الثاني اذا كان على خلاف القسم الاول وبطلان القسم الثالث اذا كان على خلاف واحد من الاولين ورد ذلك بان فردا من الثاني اذا كان مخالفا بفرد آخر منه فالمتأخر باطل فلا اختصاص لذلك بالقسم الاول وليس هذا من ثمرة الترتيب بوجوده بدونه .

٥) قوله فهذا اجماع مختلف فيه وهذا في احد قسميه وهو في ما روى فيه خلاف البعض دون البعض واما ما روى فيه خلاف الكل فباطل بالاتفاق ثم قال في شرح المنى اجماع الصحابة مثل محكم من الكتاب والمتواتر من الاخبار فيفيد علم اليقين فيكفر جاحده واجماع من بعد الصحابة فيما لم يسبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز به الزيادة واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد حتى كان موجب العمل دون العلم ولعل الفرق بين الثالث والثاني عدم تضليل الجاحد في الثالث وعدم الزيادة به ووجودها في الثاني .

٦) قوله وفي مثل هذا الاجماع يريد الاجماع المختلف فيه مطلقا وانما يجوز التبديل في عصر او عصرين لشبهة الاختلاف واما بعد ما مضى في العصرين فيصير مؤكدا مشهودا به باهل العصرين كالدعوى مع الشاهدين فلا يجوز التبديل .

٧) قوله والاجماع الذي وهذا اعم من وجه من الاقسام الثلثة المذكورة ثم الاجماع السكوتي والاجماع المركب وهو الاختلاف القولين فيما القول الثالث والاجماع في عصر انعقاد ايضا مختلف فيه كما مر فجهة الاختلاف خمس فما اجتمعت فيه الخمس اولى بجواز التبديل مما اجتمعت فيه الاربع وما فيه الاربع اولى بذلك مما فيه الثلث وقس على ذلك .

واما الخامس ففى السند والناقل يجوزان يكون سندالاجماع خبرالواحد والقياس عندنا
وعند البعض لا بد من قطعى قلنايكون الاجماع لغوا وكونه حجة ليس من قبل

قوله واما الخامس ففى السند والناقل جمعهما فى بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثانى سبب ظهوره والجمهور على انه لايجوز الاجماع الاعن سند من الدليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم فى الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ۰ ثم اختلفوا فى السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابى بكر رضى الله عنه قياسا على امامته فى الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلانرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرى الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه هكذا فى عامة الكتب ولكن وقع فى الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا فى الظنى قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الاعن قطعى لانه قطعى لا يبتنى الاعلى قطعى لان الظن لايفيد القطع ۰ وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اى سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعى ۰ فان قيل هذا يقتضى ان لايجوز الاجماع عن قطعى اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذى هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لايثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا فى شىء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلى بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما فى النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلايكون لغوا بين الادلة ۰ واعلم انه لامعنى للنزاع فى جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لايقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لايسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لايثبت الحكم فلايتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال ۔

۱) قوله واما الخامس فى السند والناقل جمعهما المشار له فى السببية والسندية فالاول سبب وسند باعتبار الابتداء والثانى باعتبار الانتهاء ۔

۲) قوله يجوز ان يكون لا يقال والاظهر ان يذكر لفظ الوجوب مكان الجواز لامتناع قطعية السند لانا نقول اضاف الجواز الى كل واحد من الامرين وانما يذكر الوجوب عند الاضافة الى احد الامرين على ان شارح المغنى صرح بجواز ان يكون سند الاجماع قطعيا حيث قال اما الداعى سواء كان قطعيا او ظنيا فلا بد منه عند عامة العلماء وذلك اما نص الكتاب كالاجماع على تحريم الامهات قال الله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الآية ثم فى الحصر نظر لان الدليل الظنى غير منحصر فى خبر الواحد والقياس لان الاجماع المختلف فيه ايضا بمنزلة الآحاد ذلك ان يقول ان الكتاب والخبر المتواتر او المشهور باعتبار معناها المحكوى احاظنيات والكناية فى حكم القياس لايثبت جامايندرى بالشبهات كما لا يثبت به وايضا العام من الكتاب والسنة بعد ما خص منه البعض يكون ظنيا وايضا الخفى اذا كان الخفاء فى تناول بعض الافراد لنقصان فيه لا يوجب الحكم والجواب ان المراد بخبر الواحد والقياس ما يعمهما وفى حكمهما وعند البعض فى شرح المغنى ذهب النظام بن جرير والقاشانى من المعتزلة الى ان سند الاجماع لا يكون الاقطعيا وقال الامام فخر الاسلام ولو جعلهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا ۔

۳) قوله يكون الاجماع لغوا لايقال لم لا يجوز ان السند قطعيا متواترا او مشهورا كان دلالته على الحكم ظنية لاقطعية فيفيد الاجماع القطع فيه فلا يكون لغوا لانا نقول المراد بالقطعى ما هو قطعى الوجود وقطعى الدلالة وما هو ظنى الدلالة غير خارج عما قلنا بجواز سندية الاجماع ثم لو كان المراد من شرط القطع قطعى الوجود فقط فلا نزاع فى التواتر والمشهور ظنى الدلالة عند الفريقين يكون سندا وانما النزاع فى خبر الواحد لانه ظنى الوجود والقياس لان التعليل بالمشترك ظنى الوجود ولما قطعى الوجود والدلالة فظاهر انه ليس سند الاجماع الذى كان مثبتا للحكم عند الفريقين ۔

۴) قوله وكونه حجة الخ استدل النظام والقاشانى على ان الاجماع لاينعقد بخبر الواحد والقياس بانهما لايوجبان العلم فكذا ما يصدر عنهما اذ الفرع لا يكون اقوى من الاصل وهذا مبنى على ان الحجة والقطعية ناشئة من جانب السند وهو الدليل على الحكم قبل انعقاد الاجماع عليه فاجاب المصنف بان حجيته ليس من قبل دليله اى سنده الذى هو دليل الحكم بل حجة كرامة لهذه الامة ويمكن ان يقال ان حجيته ليس من قبل السند بل من قبل الدليل على حجيته فانما يجب قطعية الدليل دون السند استدل قوم على ان الاجماع يجوز ان لا يكون من دليل بان يوفق الله تعالى الامة لاختيار الصواب بلا دليل ويخلق العلم الضرورى فيهم بالحق ليس بممتنع وبان الاجماع حجة فى نفسه فلو لم ينعقد الاعن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة فلا فائدة فى الاجماع والجواب عن الاول ان الحكم فى الامور الدينية من غير دليل اصلا خطأ واجماع الامة على الخطأ ممتنع فلا نسلم قولهم ليس بممتنع وعن الثانى ان السند يفيد العلم الغير القطعى والاجماع يفيد العلم القطعى فهو الحجة القطعية لا السند فالمذهب الصحيح المختار عند الجمهور ان الاجماع المثبت للحكم الشرعى لايتصور بدون السند ولايتصور فيه قطعية السند باعتبار الوجود والدلالة فى الكل وباعتبار الوجود والدلالة فى الاجماع المذكور ۔

دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة.

الركن الرابع في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك

قوله واما الناقل نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد يثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل من الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما يكون ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا

قوله الركن الرابع في القياس * هو في اللغة التقدير والمساوات يقال قست النعل بالنعل اى قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى ويتعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشئ على الشيء وفي الشرع مساوات الفرع للاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولابد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة * واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا تدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب من الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيشير اليه .

بمجرد

---

١) قوله واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة كما ان نقل السنة يكون بالتواتر والشهرة والآحاد فكذلك نقل الاجماع فالاجماع الغير السكوتي من الصحابة اذا نقل متواترا يكفر جاحده وان كان سنده قياسا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على انه امامه في الصلوة قالوا رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا واذا نقل مشهورا لا يكفر جاحده بل يضلل واذا نقل احاد لا يكفر جاحده ولا يضلل لكن لا يجوز الترك ويجب العمل به كما في خبر الواحد وكذلك الاجماع الغير السكوتي فيما لم يرد فيه خلاف بعد عصر الصحابة في التواتر والشهرة والكون خبر الواحد وحكم هذه الامور واما الاجماع المختلف فيه فلا يكفر به وان نقل الينا متواترا .

٢) الركن الرابع في القياس في تاج المصادر البيهقي القيس والقياس اندازه كردن چيزى بچيزى ويعدى الى المفعول الثاني بالباء وبعلى قال عبد الرحمن القياس نوعان عقلي وهو ما استعمل في اصول الديانات وقيل في حده هو رد غائب الى الشاهد ليستدل به عليه وشرعي وهو القياس في احكام للحوادث التي لا طريق الى معرفتها سوى الشرع وقيل القياس قد يكون بمعنى القاعدة كالقياس النحوي او الصرفي ويكون بمعنى حكم النقل من دليل سواء كان من الادلة الشرعية او غيرها وبمعنى مطلق الدليل وهذا في عرف المنطق وبمعنى الدليل الشرعي المقابل للكتاب والسنة والاجماع وبمعنى القياس الجلي المقابل للاستحسان وهو القياس الخفي والمعنى اللغوي وهو التقدير يعم الكل كما يظهر بالتأمل.

٣) قوله تعدية الحكم له بهذا المعنى لا ينفك من تقدير الفرع بالاصل فسمى قياسا والتعبير بلفظ الاصل والفرع باعتبار ما يؤول اليهما كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه .

٤) قوله متحدة اي واحدة مشتركة بينهما باعتبار النوع .

بمجرد اللغة اى اثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لايبقى الحكم فى الاصل وهذا باطل لان التعدية فى اصطلاح الفقهاء المعنى الذى ذكرنا

قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيان لما صدقا عليه اى المراد بالاصل المحل الذى يسمى مقيسا عليه لانفس الحكم ولادليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا فى الفرع مثل اذا قسنا الذرة على البر فى حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لابتنائها عليه فى الحكم لايقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره المعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو اعم عن الموجود والمعدوم اعنى المعلوم ولو سلم فالوجود فى الذهن كاف فى الشيئية .

١) قوله بمجرد اللغة سواء كان الادراك بمجرد العقل اوجما ولو كان من الادراك بمجرد اللغة سواء كان بمجرد العقل ايضا حتى يحصل الكل منهما على الاقراد اولا فهو دلالة النص ثم كان تعريف القاضى الامام هكذا تعدية حكم الاصل بعلة الى فرع هو نظيره واعترض عليه صاحب الميزان بان حكم الاصل من الحل والحرمة وعلية وصف الاصل والانتقال على الاوصاف والتعدية محال وبان القياس يجرى بين المعدومين كما يقاس عدم العقل فى المجنون بعدمه فى الطفل فى حق سقوط الخطاب بجامع العجز من فهمه واداء الواجب وذكر الاصل والفرع فى المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء ولان الاصل سابق والفرع لاحق ولايوصف المعدوم بالسبق والتأخر واجيب عن الاول بان المراد من التعدية اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع من الحل والحرمة ونحوها وهذا مفهوم هكذا التركيب من غير قرينة لفظية كقولك ضربته ضرب زيد غلامه يفهم منه ان المراد مثل ضربه وعن الثانى بمنع جريان القياس بين المعدومين والمذكور فى المثال عدى ولا معدوم ومنع تعبير الاصل والفرع بالشيء بل تعبير ما يبتنى وانه اعم من الشيء هكذا كله فى شرح المتن تقول الاعتراضان واردان على تعريف المصنف ولما الثانى فظاهر فكذا الاول فى حق الحكم واما فى حق العلة فبنى على اعتبار الاضافة الى الاصل وذلك غير صريح فى كلام المصنف رحمه الله تعالى ولكنه مراد قطعا فاورد الجواب من الاول بقوله اى اثبات حكم مثل حكم الاصل الخ ولم يذكر الجواب عن الثانى استغناء بقوله والمراد بالاصل الخ فالمقيس عليه اذ المقيس لايلزم ان يكون شيئا بمعنى الموجود ولا ان يكون الاول متقدما والثانى متأخرا وايضا قد مر فى صدر الكتاب ان الاصل ما يبتنى عليه غيره فلاحاجة الى ذكر هنا والفرع يعرف بالقياس ثم قول القاضى بعلة يجوز ان يكون المجرور عائدا الى الحكم واذا عاد الى الاصل فالظرف يجوز ان يكون مستقرا حالا من الحكم وعلى التقديرين لايرد الاعتراض الاول فى حق العلة وقوله هو نظيره مما لاحاجة اليه لان التعدية الى الفرع اذا كان بعلة الحكم فى الاصل ولابد ان يكون الفرع نظير الاصل فى الاشتمال على العلة وقول صاحب الميزان والانتقال على الاوصاف الخ بقول المذكور فى التعريف لفظ التعدية ومعناها المتبادر التسرية والسراية ان يؤخذ فى محل ما يجانس الموجود فى محل يلاقيه واما الانتقال فهو ان زوال الشيء من مكان وثبت فى مكان آخر فلايلزم على صاحب التعريف القول بانتقاء وصف الشيء وقوله كما يقاس الخ وانما القياس بين الموجودين وهما المجنون والطفل وانما يكون عدم العقل علة فى القياس والعجز المذكور علة العلية وقوله وذكر الاصل الخ نقول فاذا نقول فى قولهم الاصل فى الممكنات والمحدثات العدم فى قولهم وجود المعلول فرع لوجود العلة والوجود من المقولات الثانية التى هى معدومات وقوله والمعدوم ليس بشيء لو اريد انه لايصح اطلاق لفظ الشيء على المعدوم فهذا داخل فى الاصطلاح ولو اريد انه ليس بشيء بمعنى الموجود او ما يساوى الموجود فلا يلزم عليه الا اطلاق اللفظ على المعدوم وقوله ولايوصف المعدوم الخ نقول فكيف يصح قولهم الممكن الموجود وجوده مسبوق بوجوده والممكن المعدوم عدمه مسبوق بامتناعين وقولهم وجوب وجوده من العلة بحيث يستحيل تخلفه عنها وجوبه السابق ووجوب وجوده بعد ما وجد بحيث يمتنع عدم وجوبه اللاحق وقولهم امتناع الممكن المعدوم من عدم علة وجوده امتناعه عن السابق وامتناعه بعد ما عدم امتناعه اللاحق وكل من الوجود والعدم والوجوب والامتناع معدوم وقوله والمذكور فى المثال عدى المعدوم ما لا وجود له فى الخارج لاوجودا متأصلا ولا وجودا رابطيا والعدى ما لاوجود له فيه وجودا متأصلا ولكن له وجود رابطى وهذا معنى ما قالوا ان العدى ليس ظرف وجوده ولكنه ظرف الاتصاف به .

٢) قوله والمراد ليس هناك دورا والمراد ذات الطرفين وهو المذكور فى النص والمسكوت عنه اوالمراد الوصف بحسب اللغة وانما المتوقف القياس المصطلح .

٣) قوله وقد قيل حاصله ان تعدية الوصف الى محل آخر ان كان مع الزوال عن المحل الاول يلزم ان لا يبقى الحكم فى الاصل وان كان مع الثبوت فى الاول يلزم قيام العرض الواحد بالمحلين كلاهما باطل . ٤) قوله فى اصطلاح الفقهاء لفظ الفقهاء متبادر فى اهل الفروع ولكنه اصطلاحى فى المجتهدين والتابعين لان الفقاهة والاجتهاد والقياس بمعنى واحد كما يعرف من كلام الاصوليين واما لفظ الاصول فمعناه الباحث عن قواعد علم الاصول وهو غير الفقيه بالمعنيين ولا يخفى ان هذا الاصطلاح اصطلاح اهل الاصول ولكن لما كان اصطلاح الاصول موافقا لكلام اهل الاجتهاد صحت الاضافة اليهم .

وايضا لا تشعر بعدم بقائه فى الاصل بل تشعر ببقائه فى الاصل فى وضعها اللغوى الأبرى ان تعدية الفعل هى ان لايقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لايقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت فى الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا تمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لاتدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس

قوله بل تشعر ببقائه فى الاصل فيه بحث لان معنى التعدية فى اللغة جعل الشيء متجاوزا لشيء ومتباعدا عنه ولايخفى ان التعدية فى اصطلاح التصريف مجاز اومنقول وانه لاحاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار من ترك قيد المتحد بانه لايمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبنى على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية فى الاحكام والانتقال على الاوصاف .

وبعض

١) قوله وايضا لاتشعر اقوى الدلالات الايجاب ثم الدلالة ثم الاشعار فاذا لم يكن ادنى المراتب فكيف يكون اعلاها .
٢) قوله الا يرى والجواب ان هذا ليس الاستعمال لا بحسب اللغة بل بحسب الاصطلاح الصرف والنحو فى الفعل المتعدى خصوصا لا فى لفظ التعدى مطلقا ولو سلم فانما يدل على وجود حكم وهو التأثر فى المتعدى عنه ووجود حكم آخر وهو التأثير فى المتعدى اليه لا على وصول حكم فى المتعدى عنه الى المتعدى اليه بعينه كما هو ههنا .
٣) قوله فالمراد هنا اه جواب سؤال تقريره بعد ما قطع النظر عن الجواب بان المراد اثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع واجيب بان التعدية لا يدل على الزوال وعدم البقاء بل يدل على نفى الاختصار على المتعدى عنه فيلزم عدم اختصار حكم الاصل عليه فيثبت فى الفرع ايضا فيلزم قيام العرض الواحد الشخصى بالمحلين وهذا باطل وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم اذا اريد عدم اختصار شخص حكم الاصل عليه وليس المراد ذلك بل المراد ان لا يختص ذلك النوع من الحكم اه .
٤) قوله ولاحاجة اه لايقال هذا يدل على امكان ان يقال ذلك لكنه غير ممكن لان الحكم اذا كان متحدا فى الامرين مشتركا بينهما فتعديته من احدهما الى الآخر اما بشخصه فقيام العرض بالمحلين او بنوعه فيكون تحصيلا للحاصل وهو ايضا محال لانا نقول بعد اختيار الشق الثانى ان توصيف الحكم بوصف الاتحاد وليس باعتبار ما هو قبل التعدية بل باعتبار ما يؤول اليه فلا يلزم حصول النوع فى الآخر قبلها ليلزم بها تحصيل الحاصل .
٥) قوله لان التعدية اه لما التعدية اللغوية فلانها ازالة الحكم الواحد الشخصى من محل الى محل آخر فيلزم الاتحاد الشخصى المستلزم للاتحاد من حيث النوع واما عدم اقتصار ذلك النوع من الحكم على الاصل وعلى التقديرين هذا لازم قطعا واما الاصطلاحية فلانها اثبات الحكم المماثل بحكم الاصل فى الفرع فلابد من الاتحاد من حيث النوع ايضا .
٦) قوله من حيث النوع هذا ينافى ماسيقول المصنف رحمه الله تعالى ان شرط العلة التأثير وهو ان يعتبر الشارع جنس الوصف اى العلة او نوعه فى جنس الحكم او نوعه من حيث انه يدل على ان التعدية قد يكون مع المماثلة الجنسية بين حكمى الاصل والفرع وهذا يدل على لزوم المماثلة النوعية .
٧) قوله وانما الاختلاف قيل كيف الحصر وبينهما اختلاف باعتبار الوصف اى الاصالة والفرعية وباعتبار المثبت اى النص او الاجماع او القياس والجواب ان هذين الاختلافين مبنيان على الاول .
٨) قوله احتراز عن دلالة النص لا يقال لاحاجة الى ذلك مع ان ارادة المقيس عليه والمقيس من الاصل والفرع لانا نقول قد مر ان المراد بهما الذات دون الوصف [illegible] قوله هذا القيد واجب يعنى ان الاحتراز عن دلالة النص واجب بمثل هذا القيد وليس المراد ان عين هذا القيد واجب حتى لو قيل مكانه لا بدلالة النص لجاز ثم من ترك مثل هذا القيد بعلة اراد بالاصل ما يثبت فيه الحكم النص قطعا او بالاجماع وبالفرع ما ليس كذلك فالاثبات بدلالة النص ليس تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لان التعدية من الاصل هو التجاوز الى غير الاصل والتعدية الى الفرع ان يكون المتعدى اليه غير ثابت فيه الحكم قطعا ولا يخفى ان الثابت بدلالة النص قطعى فلا يوجد هناك التعدية المذكورة .
٩) قوله على الفرق وهو ان الاول دليل قطعى والثانى دليل ظنى والفرق فى الواقع يوجب الفرق فى التعريف لئلا يلزم الانتقاض منعا .

وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن مايتقوم به الشيء والحكم هو الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع

قوله وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص ما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه لوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم فيه واشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف رحمه الله الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي مايتقوم به ويتحصل ❁ وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط الاركان ❁ وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لايخفى انه لاحاجة على هذا التفسير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مايتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه ❁ فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له وان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا القياس نفسه.

١) قوله جعلوا العلة ركن القياس في المغرب الركن دون ملك وجانب وفي الكشف ركن الشيء جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء مالاوجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة فقول الركن في العرف هو الجزء الاعظم وقد يكون بمعنى الجزء مطلقا وههنا لايصح شيء من المعنيين لان المراد بالعلة اما العلم بها او الاعلام بها وهو معنى يتبين ان العلة في الاصل هذا اما العلم فخارج من القياس واما الاعلام فعين القياس على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فالمراد ههنا هو ما يتوقف عليه الشيء فيصح الاطلاق على العلم بالعلة اذ لاوجود للقياس بدونه ولايصح الاطلاق بهذا المعنى على ما هو عين القياس لبطلان توقف الشيء على نفسه واما التفسير بمعنى يصح به الاطلاق على عين الشيء فغير موافق كما هو المتعارف فالمراد بالعلة ههنا العلم بها بدليل حمل الركن عليها على ان المصنف صرح بذلك فيما بعد حيث قال اي العلم بالعلة لا التبيين المذكور والمعنى بعض اصحابنا جعلوا العلم بالعلة ما يتوقف عليه القياس بمعنى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع ايضا فلا معنى لاختصاص الجعل بالبعض الذين قالوا ان القياس تبيين ان العلة في الاصل هذا فحق الكلام ان يقال بعض الاصحاب جعل التبيين تعريفا للقياس والتعدية حكمه ثم ههنا ثلثة امور التعليل بهذه العلة والتسوية بين الاصل والفرع فيها والتعدية بها فقد قيل بان التعريف هو الاول وبانه هو الثالث وقيل انه هو الثاني مع انه اوفق بما قيل ان التعليل شرط القياس والتعدية حكمه ويجوز ان يكون القياس مجموع الثلثة او الاثنين منها وهو على ثلثة اوجه والاطلاق على سبعة احتمالات.

٢) قوله ليثبت تتمة التعريف اي تبيينا يترتب عليه ثبوت الحكم في الفرع وهذا انما هو بعموم العلة ابدا فكانه قيل يبين ان العلة ما يعم الفرع من ذكر احد المتلازمين وارادة الآخر وقول المصنف فيما بعد وانما قلنا ليثبت الحكم انه دليل على ان اعتباره لاخراج التعليل بالعلة القاصرة عن تعريف القياس فيكون من جملة التعريف الذي ذكره فخر الاسلام قال في التلويح ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ماجعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال فخر الاسلام اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ اشهر وفي الكشف لما لم يكن القياس وجودا الا بمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والتعليل امارات على الاحكام في الحقيقة لاموجبات وايضا في الكشف الضمير في قوله وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ملوالبا، السببية يعني وجعل ما لانص اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وايضا في الكشف في قوله الى ما لانص فيه وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي وقوله مما اشتمل عليه النص الظاهر الاشتمال بطريق الدلالة على العلية وايضا الظاهر ان النص الثاني هو الاول لانه معاد باللام فيلزم ان لا يكون التعليل في القياس بمعنى النقل وان لايكون بنص آخر نص الحكم هنا وقوله نظيرا له في حكمه الضمير ان لمحل الحكم المفهوم من حكم النص من غير حاجة الى تكلف الاستخدام كما نقل صاحب الكشف وقوله ليثبت يدل على تأخر ثبوت الحكم في الفرع من التعدية والاثبات فيه وقوله ولادليل فوق الرأي لعل المراد به خبر الواحد على ان المراد بالنص ما يكون متواترا او مشهورا والا فلا دليل غير النص والاجماع في الشرع غير الرأي والقياس او المراد بالرأي ليس جنس الرأي بل المراد الرأي المخصوص وهو القياس الواقع في هذا الموضع فغيره قياس آخر في هذا الموضع فيلزم اشتراط القياس في حكم بعدم قياس اقوى منه فيه في اعتقاد ذلك القائس فلو وجد عند المجتهد قياسان على الخلاف وكان احدهما اقوى لايجوز له العمل بغير الاقوى ثم المنقول من الامام فخر الاسلام صريح في ان التعدية حكم ثابت بالتعليل واما التعليل وهو تبيين ان العلة هذا عين القياس او جزئه او خارجة عنه فلم يظهر ذلك منه نعم غير ان الركن في العرف هو الجزء القوي فالظاهر ان القياس هو مجموع التعليل والتعدية ولكن الثاني لما ابتني على الاول فيكون الاول اقوى.

٣) قوله والتعدية حكمه الظاهر ان الضمير الى القياس وقد عرفت ان فخر الاسلام لم يذكر ذلك. ٤) قوله فالركن ما يتقوم له هذا التعريف يتناول العلة والجزء والحقيقة والماهية ولو سلم ان تعريف الركن عند فخر الاسلام ذلك لا يلزم عليه القول بان القياس تبيين ان العلة هذا اذ لو فرض ان القياس هو التسوية بينهما في العلة او مجموع التعليل والتسوية او مجموع الامرين مع التعدية او نفس التعدية فيصح ان يقال التعليل مدخل في تحقق القياس.

٥) قوله والحكم هو الاثر الثابت بالشيء عرفت من ذلك الثابت ان التعدية خارج عن القياس عند فخر الاسلام رحمه الله تعالى وهذا انما يلزمه لو قال ان التعدية حكم القياس ولم يقل بذلك كما عرفت قوله اي العلم بالعلة لايخفى ان هذا لايناسب قوله فالقياس تبيين ان العلة هذا.

٦) قوله ثم التعدية انه هذا خلاف ما هو صريح في كلام فخر الاسلام وقد مر.

٧) قوله فالقياس هو تبيين انه في التعريف نظر اذ لو فرض ان التسوية بين الاصل والفرع في العلة ايضا يصح ان يقال ان العلم بالعلة قوام القياس وما هو متحقق به.

١) قوله فاثبات الحكم في الفرع فيه نظر لان ترتب الثبوت على الشيء لايستلزم ترتب الاثبات على ذلك الشيء فلا يلزم كون الاثبات نتيجة القياس الذى هو التبيين وهذا اذا قرئ على صيغة الثلاثى المجرد .

٢) قوله وانما قلنا اى قلنا ذلك ليخرج التعليل بالعلة القاصرة عن القياس قيل قد خرج التعليل بالوصف القاصر بذكر العلة فانه ليس بعلة لان شرط العلية التأثير وهو اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه وذا لايتصور بدون عموم الوصف عموم الوصف مورد النص اوالاجماع والجواب ان المراد بالوصف القاصر ما لم يوجد فيه نص ولا اجماع فيجوز ان يوجد في غير مورد النص المعلل او الاجماع المعلل به بان يكون ذلك الغير مورد النص او اجماع آخر فالتصور لا ينافى العموم الذى يستلزم العلية فلا منافات بين العلية والقصور فذكر العلية لايخرج الوصف القاصر ولو سلم فالاخراج بذلك انما هو بعد العلم باشتراط العلية بالتأثير بالمعنى المذكور ولم يتبين ذلك بعد على ان المراد بجنس الوصف اونوعه ما هو اعم منه لانه مع قطع النظر عن خصوصية المحل فلايلزم من عموم النوع عمومه وانما يلزم لو اريد نفسه مع قطع النظر عن المحل ثم لابد ههنا من اعتبار قيد آخر وهو ان يكون التبيين بالرأى لا بمحض اللغة ليخرج عن تعليل النصوص .

فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما[٢] قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما[٣] هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى لايكون هذا التعليل قياسا وهذا[٤] احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان[٥] اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لابد وان تكون خارجة عن المعلول وعلة[٧] اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو[٨] يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لا انه مثبت له ابتداء اى القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا[٩] المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان[١٠] مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لامثبت

قوله وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغى على هذا التقدير ان لايجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسى والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص اوالاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح * ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابومنصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر .

واصحاب

٣) قوله كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهى مقتصرة عليهما اذ لم يتعلق غيرهما ثمنا قال صاحب الكشف التعليل اعم من القياس عند الشافعى وعين القياس عندنا ولعل ثمرة التعليل بالوصف القاصر ان لا يعلل بالوصف الموجود فيما لا نص ولا اجماع فيه فلايقاس بما فيه النص اوالاجماع فيكون الحكم مقتصرا على المورد .

٤) قوله وهذا احسن اى تعريف القياس بانه يتبين ان العلة في الاصل هذا انه احسن من تعريفه بالتعدية المذكورة .

٥) قوله لان اثبات الحكم قيل معناه ان اثبات الحكم من غير مجتهد معلل باثباته من المجتهد والاول التقليد والثانى الاجتهاد اذ القياس ههنا بمعنى التعليل اوالتسوية مجازا وذا لاينافى ان يكون اصطلاحا في الاثبات .

٦) قوله والعلة لابد انه المراد بالعلة الدليل فلا يرد ان العلة المادية والصورية ليستا خارجتين عن المعلول قيل فكما يقال ان الاثبات معلل بالقياس فكذلك يقال ان القياس يبتنى على التعليل ولابد من التغاير بين الشيء وما يبتنى عليه .

٧) قوله وعلة اثبات الحكم الخ قيل هذا يدل على خلاف المطلوب وهو ان القياس التعليل وتبيين ان العلة في الاصل ما هى ويلزم من ذلك ان القياس هو التسوية بين الاصل والفرع في العلة واجيب بالتأويل بان المراد ان علة اثبات الحكم في الفرع انما هى التعليل المتعدى الى الفرع وتبيين ان العلة في الاصل هو الامر الموجود في الفرع ايضا والغرض من ذلك ان القياس لايطلق على التعليل القاصر لان كل قياس علة اثبات الحكم في الفرع وكل علة اثبات الحكم في الفرع هو التعليل المتعدى فكل قياس هو تعليل متعدى .

٨) قوله وهو يفيد اى القياس ليس دالا على الحكم ابتداء بل الدال عليه ابتداء هو النص اوالاجماع الواقع في حق الاصل فيدل على الحكم في الفرع دلالة خفية والقياس يظهر تلك الدلالة حتى يحصل غلبة الظن بان حكم الفرع ثابت بالنص اوالاجماع فيما قالوا ان النص مثبت المدعى والقياس مظهر لا مثبت معناه ذلك واما المثبت فانه هو الله تعالى دون الادلة .

٩) قوله هذا المعنى اى افادة غلبة الظن وعدم الاثبات ابتداء بالمعنى الذى ذكره .

١٠) قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى لاشك ان هذا لايناسب المدعى وهو ان القياس ليس مثبتا كسائر الادلة اى ليس دالا على الحكم ابتداء لان الانحصار الاثبات الحقيقى وايجاب الشرائع فيه سبحانه لا ينافى ثبوت الاثبات المحكم وهو الدلالة ابتداء في القياس كيف ولوكان منافيا لثبوت ذلك في غيره تعالى يلزم ان لا يكون النص من الكتاب والسنة وان لا يكون الاجماع ايضا مثبتا معه .

واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء

قوله اصحاب الظواهر نفوه اى القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتاب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساوات فرع الاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ● ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفى بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ● ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ● ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه ومنه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الآية مجرور معطوف على ورقة في قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها اى ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى حينئذ للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظ على ما ذكر في قوله تعالى تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة ● فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس فيعرفه المجتهد.

١) قوله واصحاب الظواهر تعريض بان لا حظ لهم من دقائق المعاني واسرار المباني ولم يتأملوا في زوايا القرآن ولم يتعمقوا في مزايا الفرقان ويلزمهم انكار الحديث الذي صدر بطريق الرأي والاجتهاد وكذلك انكار العلوم العقلية فهم مثل داود الاصفهاني ومتبعيه وقوم من المعتزلة مثل النظام والقاشاني قالوا انه ليس بحجة تمسكا بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وبقوله اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب ومثل ذلك من الآيات . ٢) قوله فبعضهم قال في التلويح ان هذا البعض هم الخوارج. ٣) قوله وبعضهم على ان لا عبرة قال في التلويح ان ذلك اما للامتناع عقلا فالذاهب الى ذلك بعض الشيعة والنظام واما للامتناع سمعا فالذاهب اليه داود الاصفهاني تمسك القائلون بالامتناع عقلا بان القياس دون البيان لاحتماله الخطأ فلا يليق بالحكم ان يبين احكامه في حق العباد دون البيانين مع قدرته على البيان بالاصل وهو النص والجواب ان لا يقتضي الحكمة بيان بعض الاحكام بطريق الخفاء تحقيقا للابتداء واظهارا لفضل العلماء بالعلم والتأمل في النصوص لاستخراج المعاني المودعة فيها التي تعلقت بها الاحكام ولو كان مقتضى الحكمة البيان بالاصل فقط يجعل الدلائل كلها جلية قطعية الدلالة والثبوت ولم يرد نص مؤول ولا عام مخصوص ولا خبر واحد هكذا في شرح المغني .

٤) قوله لهم قوله تعالى فالفريق الاول يريد بالشيء في الآية الاعم من الشرعيات والحسيات والعقليات والفريق الثاني يريد به الشرعيات فقط قيل لو ارادوا ان لا مدخل للعقل في استنباط الاحكام واستخراجها بعد ما ثبت في الكتاب بطريق الخفاء اما لعدم ثبوت الاحكام فيه على وجه الايماء والخفاء او لعدم طريق العقل الى درك خفيات النصوص فذلك مكابرة ولا دلالة في الآية على ذلك ولو ارادوا ان العقل لا يثبتها ابتداء فنحن قائلون بذلك فلا خلاف وبعبارة اخرى لو اراد المستدل ان كل شيء بين في الكتاب صريحا فليس كذلك ولو اراد ان يكون البيان في البعض بطريق الايماء فذلك لا ينافي حجية القياس على معنى انه بيان بحكم النص الموعى اليه به .

٥) قوله ولما كان قيل الدليل منقوض بالسنة والاجماع موجب لانكارهما ايضا ولم ينكرهما ولا يصح الجواب بانهما من الكتاب فان حجيتهما انما هي به لان القياس ايضا كذلك فيما لا يوجد فيه نص ظاهر لانه مظهر لما في الكتاب ثم ان الآية يحتمل الوجوه ان يكون قوله تبيانا حالا من الكتاب على ان المراد خطاب جميع من يصلح التبليغ من المؤمنين والعلماء والمجتهدين وان يكون مفعولا له فاذا كان بيان بعض الاشياء بالكتاب وبعضها بالقياس لا يجوز ان يقال ان نزول الكتاب لبيان كل شيء وان يكون حالا من الكتاب وكونه تبيانا بان يكون في البعض بطريق الايماء وعلى الوجوه لا يلزم نفي القياس .

٦) قوله وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين الاستثناء من اعم الاحوال المتعلق بالخبر اى موجودا كائنا بحال الا حالا كائنا في كتاب مبين او من اعم الاخبار اى شيئا الا كائنا في كتاب مبين لا من اعم الظروف اى موجودا في محل الا في كتاب مبين لانهما يوجدان من محل آخر ايضا لكنهما ليسا في حالتي الكينونة في كتاب مبين وعدم كينونة فيه الا بالاول وايضا ليسا من الشيئين الكائن في الكتاب وغير الكائن فيه الا الاول قيل الرطب واليابس حقيقتان في الاجسام واستعمالهما في الاحكام انما هو على التجوز فلا يلزم ابطال القياس على اعتبار الحقيقة والمجاز خلاف الظاهر.

٦) قوله المراد بالكتاب. لا يخفى ان وصفه بالابانة سواء كان بمعنى الظهور او بمعنى التبيين الحق بارادة القرآن فان اللوح مكتوم عنا غير مسموع لنا .

وقوله عليه السلام فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الى آخره ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما اي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية او انما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية وكل مالا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف الضمير يرجع الى الاثبات اي اثبات الحكم المذكور

قوله اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدت اولادا غير نجباء قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي .

ق

١) قوله فقاسوا مالم يكن قيل لم لا يجوز ان يكون المراد مالم يكن اصلا لا بنص الدليل القطعي ولا بمعناه فلا يلزم بطلان القياس الذي كلامنا فيه وهو قياس ماله كان بالمعنى بما كان بالقطع .

٢) قوله لم يزل من الافعال الناقصة اسمه امر اسمه مستقيما خبره اي استمر استقامة امرهم وهو النهي والتسري السبيات .

٣) قوله اولاد السبايا في التوضيح السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سرية فولدت لهم اولادا غير نجباء والاولى ان يقال اتخذوا السبايا لانه مشتمل على امرين اصل التسري والولي المرام لان السبية اما لم يكن ملكا لاحد بان كانت حرة او كانت مال الغير فان التسري اليهود لم يكن على الوجه المشروع والثاني يوجب الاثم والاضلال والاول ان كان سببا للوم فانما ادخل في ذلك وان لم يمكن فلا لوم فيما قال بخلاف ما قلنا ثم ذكر في الصحاح السرية الامة التي بوأتها بيتا وهو فعيلة منسوبة الى السر وهو الجماع او الاخفاء لان الانسان كثيرا ما يسرها ويسترها عن حرة وانما ضمت سينه لان الابنية قد تتغير في النسبة خاصة وكان الاخفش يقول انها مشتقة من السرور لانه يسر به والنجباء جمع النجيب وفي المهذب النجيب پسر نيك بخت النجب والنجائب جمع .

٤) قوله فقاسوا الضمير للاولاد يعني ان القياس كان فعل من لا يعبأ به في الزمان السابق واسر اذلائهم واما اعزتهم فلم يفعلوه صيانة لاصل دينهم اولي اسرائيل اي قاسوا امرهم الباطل لان سيم التسريهم لم يكن مشروعا فوقع بذلك بينهم اذلاء واشرار كانوا يوقعون بينهم الفتن الدينية والدنيوية بما قد كان من السبي المشروع ويمكن ان يجاب عن استدلالهم بالحديث بان نفي قياس الاقوام السابقة لا يوجب نفي قياس هذه الامة لاكرامهم وحاجة اليهم واما الامم السابقة فلم يحتاجوا لتجدد الرسالة بعد وفات انبيائهم كما ذكروا في الاجماع .

٥) قوله ولان العمل بالاصل ممكن اه يمكن تحرير الاستدلال على وجهين اي العمل بالاباحة الاصلية ممكن وقد دعينا اليها بقوله تعالى قل لا اجد الآية او اي العمل بما هو اصل في الادلة الشرعية وهو الكتاب ممكن وقد دعينا اليه بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول الآية ونحوه مما يدل على وجوب العمل بالكتاب بقوله قال الله تعالى قل لا اجد الآية بيان للاصل المدعو اليه وعلى الاول كان بيانا لما هو يقول المستدل الآية يدل على عدم التحريم فيما سوى الامور المعدودة فيكون مباحا لعدم الواسطة بين الحرام والمباح فكل ما لم يوجد فيه الدليل القطعي كمقدار مسح الرأس مثلا يعمل فيه بحكم الاباحة فللمتوضي ان يمسح اي مقدار يريد من الرأس مما يتحقق به معنى المسح فلا حاجة الى القياس فنقول في الجواب لا نسلم عدم الواسطة لان الحرام ما ثبت فيه الحرمة والمباح ما ثبت فيه الاباحة فما هو محرم لم يثبت فيه احد الطرفين يكون واسطة وايضا اوحي لفظ الماضي اي ما اوحي الي من اول زمان النبوة الى زمان التكلم ليس فيه محرم غير ذلك الامور فيمكن ان يوجد محرم آخر في الوحي غير ذلك ولو سلم ان المراد جميع ما اوحي من اول النبوة الى آخر حيوته صلى الله عليه وسلم فيجوز ان يكون المراد بالوحي خصوص الكتاب ولو سلم عمومه السنة فيجوز التخصيص بما سوى الاجماع فيجوز ان يوجد محرم آخر بالاجماع فلا يلزم انحصار المحرم في تلك الامور لا يقال اذا انحصر المحرم في الوحي مطلقا في عدة امور يكون ما سواها مباحا فلو وجد بالاجماع محرم آخر يلزم نسخ الوحي بالاجماع ولا نسخ بالاجماع لانا نقول ذلك مبني على عدم الواسطة بين الحرام والمباح وما سلمناه ولقائل ان يقول الاصل في الاشياء الحل ما لم يقل دليل الحرمة عليه قال المصنف في شرحه الوقاية في قوله وما ليس بحدث ليس بنجس في كتاب الطهارة في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الآية الى قوله تعالى اودما مسفوحا لما حكم بحرمة المسفوح بقي غير المسفوح على اصله وهو الحل فاذا لم يكن التحريم فيما سوى الامور المعدودة يلزم الاباحة فلا واسطة ثم يمكن الجواب عن اصل الاستدلال بان سوق الآية انما يدل على اباحة سائر المطعومات وحل اكلها ولا يلزم ثبوت الاباحة والدعوة الى الاباحة في جميع ما ليس فيه دليل قطعي فلا يلزم الاستغناء من القياس راسا كما ادعاه الخصم . ٦) قوله وانما دعينا اليه كما ان الامر يكون للوجوب والاباحة والندب كذلك الدعاء يكون لثلثة فاذا قيل امره بكذا اودعاه الى كذا يجوز بالقرينة ارادة كل منها فالمراد بالدعاء ههنا الاباحة اذ العمل بالاباحة ليس بواجب ولا مندوب فحينئذ يلزم الركاكة في المعنى لان اباحة الشيء ان يكون العمل به مباحا والدعاء الى اباحته ايضا ان يكون العمل به مباحا فلا اضافة الدعاء الى الاباحة ايضا تحصيل الحاصل .

٧) قوله ولان الحكم فيه دليلان فكونه حق الله تعالى وكون القياس تصرفا في حقه تعالى دليل وسيأتي ما فيه من ان التصرف باذن الله تعالى جائز والقدرة على البيان القطعي وكون القياس امرا فيه شبهة دليل آخر وفيه ان ما يوجب بطلان القياس انما هو وجوب البيان القطعي دون القدرة عليه وذلك باطل اذ لا يجب على الله تعالى امر .

٨) قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة الظاهر ان المراد انه لا يجوز اثبات الحكم بالقياس لانه امر فيه شبهة فالقياس حينئذ غير اثبات الحكم لان مثبت الحكم ليس نفس اثباته ويحتمل ان يراد انه لا يجوز القياس لانه اثبات بالتعليل والتسوية وفيهما شبهة فحينئذ يكون عين الاثبات فالاول على ان يكون التعليل او التسوية في الملة او التركيب . ٩) قوله الى الاثبات يجوز ان يرجع الى الموصول ما نقل من فخر الاسلام والثاني على ما نقل قاضي الامام في تعريف القياس .

١) قوله ولانه طاعة اى كل الاحكام طاعة الله تعالى من حيث الاعتقاد اذ لو اريد بعض الاحكام لا يلزم نفى القياس مطلقا .
٢) قوله والمراد بالحكم هنا اربعة اشياء الحاكم هو الله تعالى والحكم وهو الوجوب والحرمة ونحوهما من الندب والاباحة والكراهة والتنزيهية او الايجاب والتحريم الى غير ذلك والمحكوم عليه وهو الانسان والمحكوم به وهو الاعمال كالصلوة والصوم والاكل والشرب والهبة والبيع الى نحو ذلك فالمراد بالحكم هنا المحكوم به اى فعل الانسان بدليل قوله كالمقدورات فالتقدير فى الفعل دون الوجوب الحرمة مثلا وانما يتقدران بالفرض سبب تقدير الفعل وايضا طاعة الله تعالى انما هو الفعل دون الحكم بمعنى الوجوب او الحرمة .
٣) قوله ولا مدخل لو اريد ان لامدخل له فى شئ من الاحكام فالمنع ولو اريد خصوص المقدورات فلا يلزم المطلوب وهو بطلان القياس رأسا .
٤) قوله وسائر المقادير كالصوم قدر بكثير وفى خصوص رمضان وفى خصوص النهار وكالزكوة قدرت فى مقدار مخصوص يسمى نصابا وفى حول دون الاقل والاكثر وكالحج قدر له اركان مخصوصة من الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة وقدر له وقت معين وقدر لطواف عدد وهو سبعة اشواط وكذلك عدد الطلاق وعدد الزوجات ومقدار الديات والجلدات فى الحدود ومقدار الكفارات وعدد الدلو فى بئر سقط فيها نجس الى غير ذلك .
٥) قوله ونحوهما كالتعزير تقدير برأى الحاكم وما بئر يجب نزح كله منها ولا يمكن ان يقدر بقول ذى بصارة ومهر مثل من لم يسم لها مهرا .
٦) قوله بالاصل اى ما هو الحق والمرضى عنداهه . ٧) قوله وهى من حقوق العباد وفيها نظر كالبئر فيها النجس فالاول ان يقال وهى من حقوق العباد او يدرك بالعقل او الحس حتى انه يصح القياس بمجرد كل من الامرين عند الخصم ولا يصح عند انتفاء الامرين مما بان يكون الحكم من حقوق الله تعالى غير مدرك بالعقل او الحس .

فى حقه تعالى ولأنه طاعة الله تعالى اى الحكم الشرعى طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل فى دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التى لامدخل للعقل فى دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لايمكن وهى من حقوق العباد وهى تدرك بالحس او العقل نقول بخلاف امر الحرب جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فصح اثبات بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اى يدرك بالحس او العقل او بالسفر او بمحاذاة الكواكب ونحوهما والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان النص المتمسك به للقائسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم فى الامر محمول على الحرب اى ان تمسك به احد على صحة العمل بالرأى فى الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب .

قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا لا نمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولايكون مدركة بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به لصار قطعيا .

٨) قوله تدرك قيل هذا ينافى ما سبق من ان العمل بالاصل لا يمكن لان عدم الامكان اما لعدم الطاقة او لعدم الدرك والاول باطل لوجود الطاقة فى تعيين امر الحرب والقيم بعد العلم فيلزم الثانى وهذا ينافيه واجيب بان هذا مبنى على تفسير الاصل بالمعنى المذكور وليس المراد ذلك بل المراد حكم يقابل حكم القياس قيل عليه ان اصالة ذلك الحكم لادليل عليه والجواب الصحيح ان قوله فان العمل بالاصل له معنى ان العمل بالاباحة الاصلية وهو صحة اى قول يقال فى الحروب وفى المتلفات غير ممكن لانها من حقوق العباد فما يرضاه احد الطرفين لا يرضاه الآخر وقلما يتفقان على قول واحد فيضطر الى الرجوع الى القياس لان المحل قابل حيث يدرك بالعقل ولايخفى ان هذا الوجه ينتقل البئر لامكان العمل بالاباحة الاصلية .
٩) قوله وكذا امر القبلة فيه نظر لان الظاهر ان صحة القياس فيما لم يوجد فيه دليل قطعى من النص او الاجماع مبنية على ثلثة اشياء عدم امكان العمل بالاباحة الاصلية وكونه من حقوق العباد وكونه مدركا بالعقل او الحس ولم يوجد الاولان فى امر القبلة ولو كان البناء على الثالث فقط فلا وجه لاعتبار الاولين ولو كان البناء على اى منها وجد يلزم صحة القياس فيما لم يدرك بالعقل او الحس ولكنه من حقوق العباد اذ لا يمكن فيه العمل بالاباحة الاصلية هف ولان المخالف كما استدل على كل من الامكان والكون حق الله تعالى مع الكون غير مدرك بالعقل مانعا عن القياس على الانفراد فاذا صح القياس لكل من الثلثة السابقة وامتنع بكل من الاثنين الاخيرين يلزم اجتماع النقيضين فيما يمكن العمل بالاباحة الاصلية ولكنه من حقوق العباد اوكان مدركا بالعقل فيما لا يمكن ولكنه حق الله تعالى وقيمه مدرك بالعقل ثم بعد ما تبين ان الخصم جعل فى استدلاله كلا من الامرين المذكورين مانع القياس ظهر انه لا يصح ما ذكر فى التلويح فى قوله بخلاف امر الحرب من قوله حاصله اى يمنع القياس فى حق الله تعالى الغير المدرك بالعقل او الحس المتنع فيه العمل بالاصل فذلك لايستفاد من الاستدلالات كما مرت ولا من الجواب المذكور وهو قوله بخلاف امر الحرب له فذلك حاصل اى شئ ثم الاستدلال بقوله ولان الحكم حق الشارع انه جار فى امر الجهاد وقيم المتلفات وامر القبلة وقد تخلف الحكم .
١٠) قوله او بالسفر الظاهر انه نشر على ترتيب اللف والحق ان الادراك بكل منهما ادراك بمجموع الحس والعقل .
١١) قوله ونحوهما كاخبار من رآها ويقال له بالفارسية قبله نماى . ١٢) قوله الاتعاظ فى تاج المصادر البيهقى الاتعاظ پند گر فتن .
١٣) قوله بالقرون الخالية اى بالاقوام الماضية فى المهذب القرن قرنه وهمزاد ويحتمل المعنى الثانى ايضا اى اتعظوا بوقائع السلف وجازاتهم فى الطاعة والمعصية ثم لا يخفى ان الاتعاظ هو ان يقيس الرجل حاله بحال الغير فى الخير والشر والمولى اذا اذن عبده فى نوع عم اذنه فيعم الامر مطلق القياس المساوى لما هو فى امر الدين . ١٤) قوله ان النص لام الجنس فى المسند اليه لافادة القصر على المسند يؤيد ذلك قوله فيما بعد اى ان تمسك به وقوله للقائسين لام للاستغراق فلا يخل بذلك القصر ان تمسك البعض بغير ذلك ايضا . ١٥) قوله ان تمسك وجه التمسك ان المشاورة انما يطلب للاطلاع على الآراء والعمل بايهما اى كان اصوب عنده فيلزم صحة عمل الرجل برأى غيره وبرأى نفسه ووجه عدم صحة التمسك ان الكلام انما هو فى الرأى فى الشرائع فلو صح ذلك فى قوله وشاورهم يلزم صحة الاجتهاد فى زمن النبى عليه السلام ولم يسمع الشرائع فى ذلك الزمان الا منه عليه السلام .

١) قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا لا يقال لا يصح ان يراد القياس فى الشرعيات والاب اطلاق النص يلزم عموم الازمنة والاوقات فيلزم صحة الاجتهاد بين الامة فى حيوته عليه السلام لانا نقول الدلائل على عدم صحة ذلك يوجب استثناء ذلك ولنا المشاورة اطلب الرأى من الامة فى حيوته عليه السلام فلا يصح استثناء هذا الزمان .

٢) قوله فاعتبروا يا اولى الابصار جمع بصر بفتحتين وهو العلم فى المهذب البصر دانش الابصار جمع وفى تاج المصادر البيهقى البصارة والبصر دانستن وبينا دل شدن .

٣) قوله رد الشىء فى تاج المصادر الرد باز كردانيدن فالفظ يقتضى ساتبقة الصاحبة والمشاركة مع النظر فكانه اشار بان الاصل فى النظرين ان اتحدا فى الحكم .

٤) قوله لا بخصوص السبب هو ان الغرض الامر بالاتعاظ .

٥) قوله واللفظ عام فان الاعتبار المطلق وحكم المطلق ان يجرى على اطلاقه حتى يعم جميع الافراد والخصم ان يقول لا نسلم العموم بل يكون مشتركا بين الاتعاظ على انه مشتق من العبر وهو البكاء وبين القياس على انه مشتق من العبور والمشترك اذا خص باحد المعنيين بقرينة لا يراد به الآخر والسوق قرينة على الاتعاظ فلا يراد القياس .

ولنا قوله تعالى فاعتبروا[١] الآية والاعتبار رد الشىء[٢] الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٤] واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشىء الى نظيره اى الحكم على الشىء بما هو ثابت لنظيره فاشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدى فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون ثابتا بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اى ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشىء الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التى تسمى فحوى الخطاب وطريقها اى طريق دلالة النص فى هذه الصورة ان فى النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا فى الاحكام الشرعية من غير تفاوت

قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فان الاعتبار رد الشىء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمى الاصل الذى يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلى والشرعى ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشىء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل فى القياس فى الامور العقلية كما يقال فى اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعى بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القصة المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى * وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ القصة السابقة غاية ما فى الباب ان يكون لها دخل فى ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم فى الآية ولو سلم فقد خص منه ما يلتفى فيه وهذا

٦) قوله والتركيب يدل على التجاوز فى تاج المصادر العبور بر آب گذشتن .

٧) قوله فيدل قيل لم لا يجوز ان يكون الاشتقاق من العبر بفتحتين فيكون المعنى هو التأثر والاتعاظ دون القياس فى تاج المصادر العبر اشك فرود آوردن .

٨) قوله لكن يثبت القياس قيل كون الاتعاظ منصوصا عين الموضوع له اذا استعمل فيه لا ينافى كون القياس ورد الشىء الى النظير جزأ اولازما للمراد حتى يكون ثابتا بالاشارة ايضا فانما يعم المراد والجزء واللازم والجواب ان الكلام على سبيل التنزل ـــــ

٩) قوله والشوكة فى المهذب الشوكة شدة البأس والحدة السلاح وفى القرآن غير ذات الشوكة اى ذات السلاح وفى التاج الشوكة خار در تن كسى كردن قال ابو عمرو الشجاعة والغلبة والسلطة وكثرة المال .

١٠) قوله ليكف وهذا مفهوم من السوق من غير ان يصرح به فاذا جعل سببية فعل الجزاء سببا للاعتبار يلزم الامر بذلك الفعل ان كان الجزاء جزاء لفعل ذلك الفعل والنهى عنه ان كان شرا ليكف عنه .

١١) قوله فالحاصل ومثل هذا الكلام وان شاع فى الفذلكة وهو تلخيص الكلام بعد تطويله واجماله بعد تفصيله لكنه هنا لبيان المراد وايضاحه يعنى فحاصل ما مر ومعناه ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه لان الامر بالاعتبار بعد ترتب الجزاء يدل اعلام بان مثل ذلك الفعل مما سبب لمثل جزائه وامر بالعلم باستحقاقنا الجزاء عند الحكم بوجود الفعل فيثبت فالعلم بالجزاء وهو الحكم واجب بعد العلم بالفعل وهو العلة فحكمنا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فى الحسيات فكذلك فى الشرعيات .

قوله ولم يذكر الضمير بحكمه على اعتبار السبب او الفعل على انه راجع الى العلة او يكون الى الله سبحانه اى العلم بالعلة وهو الفعل يوجب العلم بحكمته تعالى يجزى ان خيرا فخير وان شرا فشر .

١٢) قوله فكذا فى الاحكام الشرعية فيه نظر لانه لو اريد ان سوق النص يدل على ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم مطلقا سواء كان فى المحسوسات او الشرعيات ولكن المسوق له الكلام هو ايجاب العلم بالعلة العلم بالحكم فى المحسوسات فحينئذ يكون ثبوت القياس بالاشارة لا بالدلالة ولو اريد ان السوق يدل على الايجاب فى المحسوسات ولكن العلة فى الايجاب مخصوصة موجودة فيما هو فى الشرعيات فنقول لو قلت ان علة ايجاب العلم بالعلة العلم بالحكم مفهومة بمجرد اللغة فظاهر البطلان ولو قلت انها ليست كذلك فيلزم ان لا يكون ثبوت القياس بالدلالة بل بالقياس فيلزم الدور ثم يمكن اثبات الدلالة بطريق آخر فيقال دلت الآية على الامر بالاتعاظ لعلة دفع المضرة اللازمة على تقدير عدم الاتعاظ وهى ان الرجل يعمل ما يترتب عليه مثل الجزاء القرون الخالية وانه يهلك بالاغترار بالقوة والشوكة فكلما وجدت العلة فى شىء يوجد الامر فيثبت الامر بالقياس بوجود العلة وهى دفع المضرة اللازمة على تقدير عدم القياس من العمل بما لا يرضاه الله تعالى ومن عدم ظهور بعض الشرائع التى بهما قيام امور الدنيا وصلاح احوال الآخرة ثم التعليل المذكور يعرفه من السوق وكذا كل من له زاد فى دركه .

١) قوله وهذا المعنى الاشارة الى مضمون قوله فكذا فى الاحكام الشرعية ۔ ٢) قوله قال الله تعالى اول الآية هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ماظننتم ان يخرجوا الآية اى فى اول اخراجهم بالسوق الى الشام وآخر حشرهم اجلاء عمر رضى الله عنه اياهم من خيبر اليه وقوله ما ظننتم ان يخرجوا حال من الموصول اى حال كونهم بحيث يظنون انهم لا يخرجون وقوله وظنوا عطف على الحال وقوله من الله متعلق بمانعتهم او بحصونهم على انهم جمع حصين مصدرا اضيف الى الفاعل فى تاج المصادر الحصن بالضم والكسر مثله شدن زن قبه اشار بانهم ليسوا فى عداد الرجال فالرجل من يصل بالسهامه أو جمع حصن صفة مشبهة حمل باعتبار الاصل وان صار كالاسم لحصار الحصين المحكم مشتق من الحصانة فى التاج الحصانة استوار شدن حصار وصل بمن على تضمين معنى المنع.
٣) قوله حصونهم يمكن ان يراد ما يعم الحصار والسلاح والقوة البدنية اى مايحصن به النفس ويصان فيلزم الاعتبار بالقوة والشوكة ۔ ٤) قوله من الله اى من املاكه اياهم بتسليط المؤمنين عليهم ونصرهم يخربون بيوتهم بايديهم لابد ان يراد بالتخريب ما يصح وصله بقوله بايديهم وبقوله بايدى المؤمنين عليهم ونصرهم مع صدوره من الكفار اى ان يسببون بتخريب بيوتهم له اذ لو كان المراد بالتخريب عين اصل معناه ويكون الاسناد الى الفاعل حقيقة نظرا الى قوله بايديهم ومجازا نظرا الى قوله وبايدى المؤمنين اوكان المراد اصل معناه باعتبار الاول والتسبب باعتبار الثانى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتخريبهم البيوت بايديهم يجوز ان يكون لمصلحة احكام الحصار وبايدى المؤمنين لتخريب الديار ويجوز ان يراد بتخريب البيوت املاك اهلها ارادة الملزوم بذكر اللازم فقد اشتمل النص على ذكر الهلاك على الوجهين.

وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى فى سورة الحشر هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهى ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود السبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون حينئذ الحكم الجزئى صادقا فاذا ثبت القضية الكلية يثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهى للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف فى القياس الذى يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اى نظير القياس وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس فى الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار فى الامور التى يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار فى القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اى بيعوا الحنطة.

شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح فى كل زمان وجوابه ان اعتبروا فى معنى افعلوا الاعتبار وهو عام فتخصيص البعض بالعقل لا يقدح فى كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولى الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقى الاحتمالات والا لما صح التمسك بشىء من النصوص

ونصرهم مع صدوره من الكفار اى ان يسببون بتخريب بيوتهم له اذ لو كان المراد بالتخريب عين اصل معناه ويكون الاسناد الى الفاعل حقيقة نظرا الى قوله بايديهم ومجازا نظرا الى قوله وبايدى المؤمنين اوكان المراد اصل معناه باعتبار الاول والتسبب باعتبار الثانى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتخريبهم البيوت بايديهم يجوز ان يكون لمصلحة احكام الحصار وبايدى المؤمنين لتخريب الديار ويجوز ان يراد بتخريب البيوت املاك اهلها ارادة الملزوم بذكر اللازم فقد اشتمل النص على ذكر الهلاك على الوجهين.

٥) قوله فاتاهم الله اى عذاب الله وهو الاضطراب الى جلاء الوطن وقذف اى القاه فى قلوبهم الخوف يخربون بيوتهم بجلائها فلا يسكنها المؤمنون او قطعا للعلاقة من الوطن فلا يرجعوا اليه.

٦) قوله معناه اجتنبوا لا ترجيح له على مثل قولنا تيقنوا وهو مناسب مقام الوعد والوعيد واما الاجتناب ولا يستعمل الا فى الثانى.

٧) قوله جعل القضية وهى سببية الاغترار الهلاك والترتب بينهما.

٨) قوله وانما تكون لا نسلم الحصر بصحة العلية بمجرد فرض ان كلما وجد السبب وجد السبب ولو سلم فلا يلزم فرض العموم فى السبب والمسبب فى تلك الكلية لخصوصهما بالاغترار والهلاك المذكورين ايضا يصح العلية ولو سلم العموم فى الاسباب والمسببات غير الشرعية مطلقا فايضا لا يلزم من العلم بالعلل الشرعية العلم بالاحكام الشرعية فلا يلزم القياس.

٩) قوله هذا الحكم الجزئى يجوز ان يراد قولنا كلما علم بوجود الاغترار علم بوجود الهلاك اوكلما وجد الاغترار وجد الهلاك او كلما وجد الاغترار من المخاطبين وجد الهلاك عليهم فيلزمهم الاتعاظ والاجتناب من الاغترار.

١٠) قوله يثبت وجوب القياس قيل بل يثبت انما يثبت صحة القياس دون الوجوب وانما يثبت الوجوب بما ذكرنا من قولنا ثم يمكن اثبات الدلالة له وطريقة الثبوت انه اذا ثبت الكلية فيلزم انه اذا علم بوجود العلة الشرعية فى موضع علم بوجود حكم الشرع فيه واذا علم بوجود الحكم يصح اثباته فيه بتلك العلة وهو القياس وقد قلنا لو ثبت لانه لا يلزم الثبوت لان قولنا واذا علم بوجود الحكم يصح اثباته فيه محل توقف اذ لابد من عدم مخالفة النص والاجماع.

١١) قوله وهذا المعنى يفهم وهذا من فهم لازم اللازم لما وضع له اللفظ منه فالفاء للتعليل وهو ملزوم للكلية وهى بهذا المعنى اى ثبوت القياس ولا يخفى ان هذا الطريق انما يثبت الاشارة لا الدلالة وهى دلالة النص على ثبوت حكم المنصوص فى المسكوت بذلك المفهوم بمجرد اللغة وانما يثبت الدلالة ما ذكرنا.

١٢) قوله اتفاقا اى عند المثبتين القياس ونفاته عند نفاته كذا فى شرح المغنى ۔ ١٣) قوله فى القياس الذى يعرف له التقييد يدل على اطلاق القياس على دلالة النص ايضا ويجوز ان يكون صفة كاشفة عما هو معتبر فى حقيقة الموصوف ذكرها للاشعار بما هو سبب الخلاف ۔ ١٤) قوله استنباطا سواء كان الاستنباط من نص كان القياس فيه او من غيره.

١٥) قوله اى بيعوا ويجوز تقدير الشراء والمبادلة وسائر ما يدل على هذا المعنى ۔

١) قوله ولما كان الامر للاباحة او لتجعل الامر للاباحة ايضا يلزم وجوب المماثلة لتقييد الجواز بها يوجب انتفاءه بانتفائها فيلزم وجوبها من وجوده اما عند القائل بمفهوم المخالفة فظاهر واما عندنا فلان السكوت في موضع الحاجة بيان للضرورة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن قيمة منفعة البدل في ولد المغرور لما استحق وحكم بقيمة الولد .

٢) قوله يصرف فانه فكانه قيل سواء بيعا بالبدلين في بيع الحنطة قوله مثلا بمثل نصب على الحال اى يبيعوا حال كونها مثل الحنطة في القدر بمثلها فيه قوله عليه السلام بمثل بدل من قوله بالحنطة او على البدل او على المصدر بتقدير المضاف اى بيع مثل بمثل . ٣) قوله يصرف الايجاب اى قبضوا الرهان اذا ارتهنتم .

٤) قوله حتى يصير القبض قيل فلا يجب الشيء عند العقد ولا يكون شرطا فيه كوجوب دفع بدل البيع . ٥) قوله والمراد اى المراد المثل بحسب القدر دون الجنس والا فلا حاجة الى التقييد دون النوع والصفة لما ثبت من عدم اشتراط ذلك اوالمعنى المراد ما به المماثلة وهو مفهوم التزام القدر .

ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اى يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال عليه السلام والفضل ربوا اى الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ رضي الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضى قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد بما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي قال عليه السلام الحمد لله الذى وفق رسول رسوله

قوله ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لايجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب ه فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لايستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة .

٦) قوله لانه روى يفيد غلبة الظن دون القطع اذ يلزم التوفيق بين الروايتين ولو سلم فهذه الرواية لم يبلغ حد الشهرة والتواتر فيوجب واعراب كيلا بكيل اعراب مثلا بمثل .

٧) قوله اى الفضل على القدر يجوز ان يراد التقدير او القدر اوما يقدر به لجواز اضافة الفضل الى كل من ذلك .

٨) قوله فحكم النص اى كل من الوجوب والحرمة حكم النص ومنطوقه لكن الظاهر ان السوق للاول فيكون الاول عبارة والثاني اشارة فكذلك التخصيص مع التلازم بينهما والظاهر من قوله ثم الحرمة حرمة الفضل ويجوز ارادة حرمة العقد او حرمة البدلين .

٩) قوله على فوتها يجوز ان يقال الحرمة بناء على وجوب المساواة كما يجوز ان يقال وجوب المساواة والقدر والجنس داعيين اليه بل انما يقتضيان المساواة وانما الداعي اليه النظر الى حال المتعاقدين واحتياجهما الى البدلين فلا يثبت علية القدر والجنس ويمكن اثباتها بطريق آخر فيقال ان قوله عليه السلام والفضل معناه الثابت بشهادة رواية كيلا بكيل ان الفضل بحسب القدر ربوا والحكم على المقيد يفيد علية القيد فيثبت علية القدر والفضل بالقدر لايتصور الا في الجنس لان المتخالفين اذا فضل احدهما على الآخر يقابل الفضل فيثبت علية الجنس ايضا على ان الجنس علة باجماع الحنفية والشافعية والمالكية كما مر في الاجماع بالاختلاف في القولين على نفي القول الثالث لايقال ان رواية كيلا بكيل دليل على اعتبار خصوص الكيل فلا ربوا في الموزونات لانا نقول هي دليل على ان المراد بقوله مثلا بمثل القدر والقدر الجاري في الحنطة عرفا وشرعا الكيل والوزن فما المراد دون الزرع والمد فحينئذ يكون معنى قوله والفضل ربوا ان الفضل بالقدر مطلقا ربوا لايقال فعلى هذا علية القدر والجنس يثبتان بالنص فثبوت الحكم في الفرع يكون دلالة النص لا القياس لانا نقول لابد في الدلالة ان يكون العلية المفهومة بمجرد اللغة وللعقل مدخل تام في الفهم ههنا فالعلية بالاستنباط .

١٠) قوله اذ بهما تقديم الظرف على الفعل لافادة القصر ليلزم انحصار العلية فيهما تقيل ان المساواة بحسب المعنى انما هي المساواة بحسب المالية والقيمة بما يحسب الصورة المشتملة على المجانسة والمساواة بحسب الكمية قد يتحقق على ما هو المتعارف وقد لايتحقق بهما كما اذا كان احدهما جيدة والاخرى ردية ومكتنزة وخلخلة والمساواة والصورية ... بدونهما بين المختلفين فلو اريد بالمساواة المعنوية الكمية فقد يتحقق بدونهما . ١١) قوله عطف اه اى وايضا لنا حديث معاذ او العطف على قوله قوله عليه السلام اى نظير القياس قياس سائر المكيلات والموزونات على الحنطة في الربوا لعلة القدر والجنس في قوله عليه السلام اه وقياس غير معاذ لشأنه لعلة الاحتياج مع شرائط القياس في حديث معاذ رضي الله عنه في غاية البعد . ١٢) قوله اجتهد برأيي للخصم ان يقول بعد تسليم ان المراد بالرأى ليس دلالة النص او الخفى منه وليس ما هو ظنى الدلالة منه اوظنى الوجود الاول كالعام المخصوص البعض والمشكل والكناية والثاني كخبر الواحد فالقياس في جوابه عليه السلام من السنة التقريرية فهو لايقبل الا ان يرجع اليه عليه السلام ويقبله والكلام فيما يقابل الادلة الثلثة ولا يصح الاستدلال .

١) قوله بما يرضى به رسوله اى رسول الله وما يرضا به الرسول يرضى به الله تعالى فهذا شهادة منه عليه السلام بحجية قياس معاذ فيكون تقريرا له ولو كان المراد رسول الرسول فما يرضى به معاذ رضى الله عنه انما هو الحق بدليل انه عليه السلام اختاره لبعث . ٢) قوله وقد روينا متعلق بقوله لنا قوله تعالى اما حالا اوعطف وقد مر مثل مافيه اذ الكلام فى القياس منا . ٣) قوله فى آخر ركن السنة وهذا فى فصل تقسيم الوحى الى الظاهر والباطن وقد ذكر بعد هذا الفصل ستة فصول فى هذا الركن فكيف يكون فى آخره وهو قول عليه السلام قاس الحج بالدين فى صحة الاداء من الغير والقبلة بالمضمضة فى عدم افساد الصوم فقول لم لايجوز ان يكون الحكم عنده عليه السلام ثابتا بالوحى ولكنه بين على صورة القياس تقريبا الى فهمنا فلا يلزم القياس وعدمها بل المراد عاقلتهم سبب القياس فكل فريق كان يقيس على خلاف قياس الخصم ويستنبط حكما آخر حتى يوجد الاختلاف فيلزم صحة القياس .

بما[1] يرضى به رسوله وقد[2] روينا ما هو قياس عنه عليه السلام فى آخر[3] ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارأيت لوكان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اى فى القياس اشهر[4] من ان يخفى ثم شرع فى جواب الدلائل المذكورة على نفى القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لأن[5] التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى[6] النص يكون النص دالاعلى حكم المقيس بطريق[7] التبيان واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الآية فكل شيء[8] يكون فى كتاب الله بعضه[9] لفظا وبعضه معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا فى الكتاب لفظا والحكم فى المقيس يكون موجودا فيه معنى وفى[10] ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اى فى العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه فى المقيس عليه واعتبار معناه فى المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا من[11] اعتبار فحواه واخراج

قوله وقد روينا فى آخر باب السنة احاديث يدل على انه عليه السلام كان يقول فى بعض الاحكام بالقياس وهى وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهى انه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لايوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانهما اوقع فى النفس وادخل فى القبول فلا يلزم ان يكون دليلا لصحة القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لايكون الامن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأى عن عثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم انما كان فى البعض لكونه بمقابلة النص اولعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها

٤) قوله اشهر اى بعد من الخفاء مشهورا غاية الشهرة او اشهر من الخفى خفاء قليلا على ان المصدر بمعنى اسم المفعول فيكون مشهورا كل الشهرة لان ما دونه خفى فى الجملة بمعناه قيل فيلزم ان يكون جميع الاشياء ثابتة فى الكتاب بمعناه فجميع الاحكام لما ثابتة بالدلالة اوالقياس عف .

٥) قوله لان التبيان فى تاج المصادر التبيان البيان والتبيان وهو شاذ هويدا شدن وفى موضع آخر منه التبين والتبيان هويدا شدن وهويدا كردن وفى اصطلاح اهل العربية البيان متعلق فيصح صرفه الى الضمير والتبيان متعلق فيصح صرفا الى الضمير مع دليل وبرهان فعلى اعتبار اللغة كل من اللفظ والمعنى يوصف بكل من البيان والتبيان بمعنى الظهور وكذا التبيان بمعنى الاظهار فاللفظ يظهر المعنى والمعنى يظهر لوازمه وعلى اعتبار الاصطلاح فلا يوصف بشىء منهما الا اللفظ فهو يوصف بهما واما التعلق بمعنى وقوع الفعل على المفعول به فالبيان لا يوصف به الا على اعتبار الاول لا بالقياس الى اللفظ ولا بالقياس الى المعنى لا مدخل لازم والتبيان يوصف على الاعتبار الاول بالقياس الى كل منهما وعلى الاعتبار الثانى فكل منهما يتعلق باعتبار وصفه الاعرابى عما فى الضمير وهو اظهاره بكل من اللفظ والمعنى لان ما فى الباطن قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ فلا فرق بين اللفظ والمعنى فى تعلق البيان والتبيان بمعنى التوصيف او نسبة الفعل الى المفعول بهما وفى عدم تعلقهما بها فمن اين ذلك الفرق ولو قيل ان البيان افادة الحكم باللفظ والتبيان افادته بالتعليل المعتبر فى الحكم المفاد باللفظ والتعليل بمعنى النص فنقول هذا الاصطلاح مما لا يساعده اللغة ولا اصطلاح العربية .

٦) قوله بمعنى النص وهو ما يشتبه العقل فى مدلوله بعد اقتضائه اليه اجمالا فقوله تعالى وحرم الربوا يقتضى علة من غير تعيين فالعقل يبينها بانها القدر والجنس .

٧) قوله بطريق التبيان اراد به الافادة بالتعليل .

٨) قوله فكل شىء يكون الكون صفة شىء فيكون نكرة موصوفة فتعم ويتصور تحته الافراد فيصح ادخال الكل المفيد للاستغراق عليه والا فشىء نكرة لا يراد به الافراد واحدا فلا معنى للاستغراق الا بالمجاز بارادة الجنس فيكون النكرة فى معنى المعرفة .

٩) قوله بعضه لفظا اما تميز متعلق بالكتاب او البعض اما حال متعلق بالبعض اى ملفوظا او مفهوما وهذا التقسيم يتالى ماسبق من قوله فيكون الكتاب تبيانا بمعناه لما عرفت من لازمه وضمير بعضه راجع الى مفهوم كل شىء وهو الاشياء .

١٠) قوله وفى ذلك تعظيم قيل كيف والحكم الثابت بالقياس قد يجعل ظنا قيل انه ثابت بمعنى الكتاب يلزم تحطة الكتاب عف والجواب ان التحطة فى ثبوته بالكتاب واما بعد الجزم بذلك فلا تحطة فهى لايلحق بالكتاب . ١١) قوله من اعتبار فحواه لفظ الفحوى فى اصطلاح الاصوليين موضوع للدلالة المقابلة للاقتضاء والعبارة والاشارة فاستعماله هنا فى الحكم الثابت بالقياس بطريق الاستعارة .

١) قوله الدرر المكنونة الدرجمع الدرة بالضم والمكنون الكنان بالكسر بوشئ الكن بالكسر سوراخ گوه كذا فى المهذب اى الدرر المستورة فى الكن فيه تشبيه القرآن بالجبل فى الثقلة والارتفاع والصلابة والاستحكام والاستقامة وفى الكون منبع الخير والبركة والحيوة فالجبل منها الماء والقرآن منه العلم والعمل.

٢) قوله ظهرا وبطنا ظهر القرآن لفظه وبطنه معناه او الاول مايدل عليه الفظ والثانى مايدل عليه المعنى او الاول ظواهره والثانى خفياته كالمفسر والمحكم وكالمشكل والمجمل.

٣) قوله لكل حد مطلعا يجوز ان يكون مفعلا من الطلوع مصدرا ميميا اواسم زمان ومكان وعل طلوع حدود القرآن فى المعانى الجلية والخفية والاحكام الظاهرة والباطنة عقول الاذكياء واوهام الاتقياء وان يكون بكسر اللام اوفتحها بعد ضم الميم من الاطلاع بتخفيف الطاء اوتشديدها فالطلع بالكسر والتخفيف وجوه اعتبار المعانى ودلائله اوالقايس وكذا الفتح مع التخفيف اوالتشديد والاحتمال الرابع هو القياس.

٤) قوله دقائق التأويل مفعول العارفين اى التأويلات الدقيقة الخفية والتأويل ارادة المعنى الغير المتبادر وان كان مع ارادة المتبادر ايضا وفى الاصل الصرف عن المتبادر.

٥) قوله لكشف متعلق بالتوفيق ويجوز اطلاقه للايماء الى عموم التوفيق جميع ما ينبغى ان يكون القيد عليه فيكون متعلقا بالتأويل اوالمعرفة دون الرسوخ لان المشتق الموصوف لايعمل ولعل وجه ذلك ان القيد فيه الى الذات دون معنى الحدث والعمل بناء على ملاحظة ذلك.

٦) قوله الاستار جمع الستر بالكسر اوالفتح الاول اسم والثانى مصدر.

٧) قوله وتعصبهم التعصب التشدد وفى المخالفة والتكلف فى ان يجعل نفسه مساويا لمن هو اعلى منه فالمراد اما تعصب بعضهم مع بعض اوتعصب كلهم معنى.

الدرر[1] المكنونة عن بحار معناه وجعلوا ان للقرآن ظهرا[2] وبطنا وان لكل حد مطلعا[3] وقد وفق الله العلماء الراسخين العارفين دقائق[4] التأويل لكشف[5] قناع الاستار[6] عن جمال معانى التنزيل وانكاره عليه السلام لقياس بنى اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم[7] لايقدح فى قياسنا والعمل بالاصل اى فى الاستصحاب[8] عمل بلا دليل[9] لان[10] وجود الشيء او عدمه فى زمان لايدل على بقائه فان[11] الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقل لا اجد ليس[12] امرا به اى بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اى بل هو امر بالعمل بالنص وهو[13] خلق لكم ما فى الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحى الى النبى عليه السلام يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم ونحن[14] نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما فى الارض بطريق القياس فانه قياس فى مقابلة النص والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بمافيه شبهة وهو تصرف فى حقه تعالى باذنه ولا[15] يعمل به اى بالقياس فيما لايدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فى دركها.

قوله لان وجود الشيء او عدمه فى زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانانقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليهما الا ان الاصل فى الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل فى المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لايصح انكاره على ما سبق فى مفهوم الشرط والصفة.

٨) قوله اى فى الاستصحاب تفسير للاصل اوالعمل بالاصل فالاصل هو الحكم فى الزمان المتقدم والاستصحاب جعل الزمان المتأخر مصاحب المتقدم مشاركا له فى حكمه.

٩) قوله عمل بلا دليل قيل هذا انما يكون جوابا عنا دون الشافعية لانهم قائلون بحجية الاستصحاب بل لا يصح عندنا ايضا لانا نحن قائلون بالاستصحاب حجة للدفع ولا يكون حجة للاثبات وغرض الخصم بقوله التمسك بالاصل تمكن ان الحكم الثابت بالدليل فيما تقدم من الزمان لايتغير بدون ما ينفيه والاستصحاب دوام الشيء بدون العلة فيعمل به من غير حاجة الى القياس فالعمل بالاصل بهذا الوجه دليل وهو الاستصحاب ونظير ذلك من توضأ بعد ما مضى زمان طويل يشك هل بقى وضوءه اولا يصح صلوته وكذا من احدث بعد طويل الزمان يشك هل له وضوء اولا لايصح صلوته اعتبارا للاستصحاب.

١٠) قوله لان وجود الشيء هذا منقوض بصورتى الوضوء والحدث المذكورتين وايضا الدليل ان كان مطلقا فى حق الزمان فيعم الازمنة عملا باطلاقه فيكون دليلا فى حق الزمان المتأخر الى قيام الساعة وان كان مقيدا بالزمان المتقدم فلا استصحاب وهو خارج عما نحن بصدده.

١١) قوله فان الممكنات هذا مخصوص بالممكن الحادث والحكم ليس كذلك اما الايجاب والندب والاباحة والتحريم والكره فمن اهل تعالى فظاهر انها كذلك واما الوجوب والحرمة ونحوها فلا ينفك الاثر عن التأثير وانما الحادث وجوب الاداء فلا يقدح بما فيه الكلام وهو الاستصحاب بالاباحة الاصلية المدلول عليها بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية وايضا قيل احتمال العدم بعد الوجود لا ينافى غلبة الظن بالبقاء وبهذا القدر يوجد الدلالة.

فصل

١٢) قوله ليس امرا به اى بعد تسليم انه امر بما سوى المحرمات المذكورة فيه فليس ذلك من حيث انه عمل بالاباحة الاصلية بل من حيث انه عمل بالنص الدال على اباحته فنقول ليس مقصود المخالف ذلك بل ان الآية يدل على اباحة ما سوى هذه الامور فما ليس فيه دليل قاطع لاحاجة فيه الى القياس بل يعمل بالاباحة الثابتة بتلك الآية.

١٣) قوله وهو خلق لكم قيل هذا انما يدل على حل الانتفاع بالجميع وهو لايلزم ان يكون بالاكل فدلالة الآية على الامر بالاكل ما سوىها ليس باعتبار انه عمل بالنص والجواب ان الانتفاع فى النص مطلقا فالظاهر ان يتناول جميع وجوه الانتفاع ومنها الاكل.

١٤) قوله ونحن نقول ايضا اما المشاركة القائلين فى قول واحد وما نحن ومنكر القياس او المشاركة القولين فى قائل واحد فالقول الآخر هو جواز القياس فى الجملة وهذا تأكيد ان حل ما سوى الامور المذكورة فى الآية عندنا بالنص قيل فيلزم ان يكون كل قياس مثبتا اما الندب او الاباحة دون الحرمة وهذا ظاهر دون الوجوب لاستلزامه الحرمة وهى خلاف النص منه كقياس سائر الكيلات والموزونات على الحنطة فى وجوب المساواة وحرمة الربوا.

١٥) قوله ولا يعمل به حاصل الجواب لواردت ان لا مدخل العقل فى درك شيء من الاحكام فباطل ولواردت ان لامدخل العقل فى درك جميع الاحكام فلا يقدح فيما نقول به من العمل بالقياس فيما يدرك بالعقل.

١) فصـــــل شرطه الظاهر كما يقتضيه المقام ان الاضافة استغراقية اى جميع شرائط هذه الاربعة يرد عليه ان المصنف ذكر فى شرح قوله فى اوائل الكتاب فى تعريف علم الاصول العلم بالقواعد لو خالف القياس اجماع المجتهدين يكون باطلا ثم ذكر فى الموضع المذكور فى الصفحة الاخرى ان يكون الشىء علة بشىء آخر لايمكن اثباته بالقياس ثم فى تلك الصفحة بصفحة الاخرى قريبا من ذلك قال فان العقوبات لايمكن اثباتها بالقياس فمن شرائطه ان لا يكون مخالفا للاجماع وان لا يكون حكم الفرع علة ولاعقوبة ۔ ٢) قوله مخصوصا به ويجوز ان يكون الضمير للموصوف المقدر اى امرا مخصوصا به خص الاصل به فيكون موافقا لما نقل من عبارة فخر الاسلام ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر والاولى تبديله بقولنا بدليل ليتناول الاجماع لانه لو كان مخصوصا بالاجماع فتعديه بالقياس لا يجوز ولا يحل اذ لاحاجة اليه مع اعتبار الشرط بل مع قوله لانص فيه اى فى الفرع لانه لو دل نص على الاختصاص المحكم بالاصل فهذا النص نص فى الفرع دال على النفى عنه ۔ ٣) قوله كشهادة اى كقبول شهادة الفرد منه غير مخصوص به فقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه مع ما يدل على وجوب نصاب الشهادة قيل لم لا يجوز ان يكون من موصولة لاشرطية فتصد بها تعريف العهد فيكون عبارة عن الشخص المعين وهو النبى عليه السلام فالمعنى ان شهادة الفرد يكفى فى حق النبى عليه السلام فلا اختصاص بخزيمة فى الكفاية روى ان النبى صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابى واوفاه ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال صلى الله عليه وسلم من يشهد لى فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة فقال صلى الله عليه وسلم كيف تشهد لى ولم تحضرنا فقال يارسول الله صلى الله عليه وسلم انا نصدقك فيما تأتينا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبره من خبر اداء ثمن الناقة فقال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه (قال العلامة حافظ الدين انما اختص بهذه الكرامة لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على قوله) هكذا فى المبسوط وروى ابو داود السجستانى فى سننه ان النبى صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابى فاستتبعه ليقضيه ثمن فرسه فاسرع النبى صلى الله عليه وسلم المشى وابطأ الاعرابى وطفق رجال يعترضون الاعرابى فيساومون لا يعلمون ان النبى صلى الله عليه وسلم ابتاعه حتى زاد بعضهم الاعرابى فى السوم على ثمن الفرس فقال النبى صلى الله عليه وسلم ان كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه والا بعته فقال النبى صلى الله عليه وسلم حين سمع من الاعرابى ذلك او ليس قد ابتعته منك فقال الاعرابى والله مابعتك فقال النبى صلى الله عليه وسلم بل ابتعت منك فطفق الناس يلوذون بالنبى والاعرابى وهما يتراجعان وطفق الاعرابى يقول هلم شهيدا يشهد انى قد بايعتك فمن جاء من المسلمين قال للاعرابى ويلك ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن ليقول الا حقا حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستمع بمراجعتهما فطفق الاعرابى يقول هلم شهيدا يشهد انى بايعتك فقال خزيمة انا اشهد انك قد بايعته فاقبل النبى صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد قال بتصديقك يارسول الله فجعل النبى صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة ابن ثابت شهادة رجلين فى المهذب الموذ بتلك ؞

فصـــــل ١ شرطه اى شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لايكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به ٢ اى بالاصل بنص آخر كشهادة ٣ خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبى عليه السلام وان لايكون اى حكم الاصل معدولاً ٤ عن القياس هذا هو الشرط الثانى وهو اما بان لايدركه ٥ العقل كاعداد الركعات اويكون مستثنى عن سننه كاكل الناسى ٦

قوله فصـــــل فى شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رحمه الله فى الشرط الاول ان لايكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اى لايكون المقيس عليه منفردا بحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته ومنه يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفى عبارة الفقهاء خص النبى عليه السلام بكذا وكذا وفى الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لانعبد غيرك واما استعمال الباء فى المقصور عليه فقليل كما فى قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه ممايتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام رحمه الله الى قوله ان لايكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبى عليه السلام انه اوفى الاعرابى ثمن ناقته او انه بايع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة قوله وان لايكون الى آخره اى معدولا به لانه من العدول هو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا ۔

وفى تاج المصادر العدل الوزيدن گرفتن بکسی ۔ ٤) قوله معدولا فى التاج العدول بگذشتن ويعدى بعن فالمعنى معدولا به قال عبد الرحمن فى شرح المغنى الشرط الثانى ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس اى عادلا عن سنه ومائلا عن منهاجه او يكون العدول مصدرا كالمعقول والميلاد بمعنى اسم الفاعل اويكون بالمجرد بمعنى المزيد فيه اى الاعدال اويضمن معنى الحكم اى محكوما عليه بعدوله عن القياس ولا منع من ان يكون تقديره معدولا فيه اى ماعدل فى الحكم به من القياس ۔ ٥) قوله لا يدركه العقل اى ولكن ليس مخالفا بحكم العقل فيكون مقابلا بقوله اويكون مستثنى من سننه فالقسم الثانى مالا يدركه العقل ويكون مخالفا بحكم العقل وشارح المغنى حصره فى القسم الثانى حيث قال بان لا يعقل معناه اصلا او يخالف القياس من كل وجه فان كان موافقا له من كل وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات كذا فى التحقيق وذلك غير سديد لان ما لا يدركه العقل ما فاعلة ان لم يكن مخالفا للعقل فلا يصح فيه القياس لانه مبنى على استنباط العلة وفى الاحكام واصول الامام ابن الحاجب زاد قسما ثالثا وهو ما يعقل معناه ولكن لايظهر له سواء كان له معنى ظاهر كرخص السفر اوغير ظاهر كالقسامة ۔
٦) قوله كاكل الناسى لافرق بينه وبين شهادة خزيمة فان عدم الافطار له باكل الناسى مخصوص بصورة النسيان بالادلة القطعية على ان الاكل يوجب الافطار وشهادة خزيمة مستثنى من سنن القياس ومخالف للطريقة المسلوكة والقاعدة المستمرة يؤيده ما قال فخر الاسلام كان الاعرابى مخصوصا بالنص مع انه معدود فى امثلة هذا الشرط ۔

١) قوله يناقض ركن الصوم فان الصوم ثلثة اركان الكف من الاكل والكف من الشرب والكف من الوطى والنية شرط فالاكل يناقض ركنا من الصوم قال عبد الرحمن قول صاحب الحق وعدم فساد الصوم له جواب عما يقال قد عديتم بقاء الصوم من الاكل ناسيا الى الوقاع ناسيا ولا تعدية الا بالتعليل فاذا كان ثبوت ذلك بقوله عليه السلام في حق الناسي تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس كيف يصح التعليل والتعدية فاجاب بان ذلك ليس بطريق التعدية بل بدلالة النص لان الجماع معنى في الاكل من كل وجه بحيث يعلم يقينا انهما لايفترقان الا في الاسم وفيما لايكون مناطا للحكم فهما متساويان في حكم الصوم اداء او فسادا قال تمام الصوم بالكف عنهما لانه ركنه وفواته بالاقدام على واحد منهما لفوات الركن وتقول معنى الحديث على ما يقتضيه السوق ان الانتفاع بالمفطرات نعمة تامة من الله تعالى لايوجب عدم فساد الصوم لكنه ذكر عليه السلام الاكل والشرب دون الوطى لاستهجان ذكره على ان حديث السيئة اشار باستعمال الاطعام والسقي في الوطى ايضا فيمكن ان يكون مرادا في هذا الحديث بطريق الصوم المجاز ولو سلم فالسوق يدل على ان العلة هي النسيان وهو جار في الوطى ناسيا فثبوته بدلالة النص.

فانه يناقض ركن الصوم[١] اى العدول عن القياس باحد الامرين اما بان لايدرك العقل حكم الاصل اى لايدرك علته وحكمته كاعداد الركعات اويكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اى من طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو[٢] تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان[٣] مستثنى عن سننه لايصح القياس عليه فلا يصح[٤] قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة[٥] فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اى التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولابقاء للاعراض وان منع[٦] استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى المنافع لاشك في استحالة بقائها

قوله فانه يناقض ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما يكون باعتبار انه غير جان لاباعتبار خصوصية الاكل قوله وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن سنن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولاتعادل بين ما يبقى وبين مالايبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى وآتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام رحمه الله من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني يغني عن الاول لكونه من اقسامه على ماذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لايعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده اولايكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ماشرع ابتدأ ولا نظير له فلا يجرى فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر اولا كضرب الدية على العاقلة.

فالقياس

٢) قوله وهو تحقق الفطر اى الحكم ثبوت حقيقة الفطر اوالمعنى الحكم بان الفطر قد حق وثبت وفي بعض النسخ وهو تحقق الفطر تحمل الصورة المصدر اى الحكم بتحققه والشارع فالضمير للقياس اوالسنن او الاكل.

٣) قوله واذا كان مستثنى لايقال قد يكون الشيء خارجا عن طريق القياس من حيث الظاهر وهو ان يكون الادلة الظاهرة متقضية بعدم ذلك الشيء مع انه داخل فيه من حيث الباطن بان يكون دليل خفي على وجوده فحينئذ يصح القياس لانا نقول المراد بالاستثناء من سنن القياس مخالفته من كل الوجوه الظاهرة والباطنة فذلك خارج عما نحن بصدده.

٤) قوله فلايصح قياس الاكل خطأ والمذهب الشافعي رحمه الله تعالى من عدم فساد الصوم بالاكل خطأ وكذا بالاكل مكرها قياسا على الاكل ناسيا.

٥) قوله وكتقوم المنافع في الاجارة ثبت بالنص قوله تعالى فآتوهن اجورهن وفي صحيح البخاري حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل قال ابن شهاب اخبرني عروة بن الزبير ان عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت واستأجر رسول صلى الله عليه وسلم وابوبكر رجلا من بني الديل هاديا خريتا وهو على دين كفار قريش فدفعا اليه راحلتيهما وواعداه غار ثور بعد ثلث ليال براحلتيهما صبح ثلاث وايضا في الصحيح حدثنا يوسف بن محمد قال حدثني يحيى بن سليم عن اسماعيل بن امية عن سعيد بن ابي سعيد عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قال قال الله تعالى ثلاثة انا خصمهم يوم القيمة رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فاكل ثمنه ورجل استأجر اجيرا فاستوفى منه ولم يعطه اجره وايضا فيه حدثنا محمد بن يوسف رحمه الله تعالى حدثنا سفيان عن حميد الطويل عن انس بن مالك رضي الله عنه قال احتجم ابو طيبة النبي صلى الله عليه وسلم فامر له بصاع اوصاعين من طعام وايضا فيه حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب حدثنا ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس رضي الله عنه قال احتجم النبي صلى الله عليه وسلم واعطى الحجام اجره حدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زريع عن خالد عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهم قال احتجم النبي صلى الله عليه وسلم واعطى الحجام اجره ولو علم كراهيته لم يعطه حدثنا ابو نعيم حدثنا مسعر عن عمرو بن عامر قال سمعت انسا رضي الله عنه يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم يحتجم ولم يكن يظلم احدا اجره.

٦) قوله والاحراز يعتمد البقاء فيه نظر لان الاحراز هو الاستيفاء ولفظ الحديث كما سبق آنفا يدل على الاستيفاء في المنافع ولو اريد به غير الاستيفاء فذلك يكفي في التقوم بدلالة الحديث من غير حاجة الى الاحراز بمعنى غير ذلك.

٧) قوله وان منع استحالة بقاء الاعراض وذلك كالالوان والاشكال والصلابة واللين والحرارة والبرودة والعلم والشجاعة والجود والمحبة واضدادها.

٨) قوله فمثل هذه الاعراض المعتبرة في الاجارة كالخدمة والحمل على الدابة وسكنى البيت مما لا يجري فيه المنع وان منع فهو مكابرة محضة فيه نظر لان السكنى والحمل يجرى فيهما الامتداد والبقاء.

فالقياس يقتضي عدم تقوم كل مالايبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لايقاس[2] تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا[3] هذا هو الشرط الثالث وهو وامثاله مقيد بقيود كثيرة وهي هذه ثابتا[4] باحد الاصول الثلثة[5] اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير

قوله وان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترطان لايكون حكم الاصل منسوخا اذ لاتعدية لماليس بثابت قوله باحد الاصول الثلثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم قوله من غير تغيير اى لايتغير في الفرع حكم الاصل من الاطلاق اوتقييده اوغير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع

۱) قوله فالقياس قيل فليكن النقد والتقوم نظرا الى حق الاستاع اونظرا الى جنس الاستاع كالاستاع بهذه الدار مطلقا سواء كان بالسكنى اوبجعل المتاع فيها اونوعه كالسكنى وهى ما فيه والجواب انها لا وجود اصلا وانما الشرع يعتبر وجود حق الاستاع من غير ان يكون له حقيقة واوردوا المستثنى عن سنن القياس احكاما منها جواز صرف الكفارة الى الكفر كما في حديث الاعرابي الذى واقع امرأته في نهار رمضان عمدا فاعطاه النبي صلى الله عليه وسلم مايكفر به فذكر حاجته وقوله عليه السلام كل انت وعيالك فانه ثبت خارجا عن سنن القياس لان التكفير انما يقع بماعليه من بدنى اومالى بما لاينتفع له لانه شرع زجرا والزجر في الاول لا في الثاني ذكر في المشكوة في باب تنزيه الصوم في الفصل الاول عن ابي هريرة رضي الله عنه قال بينما نحن جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم اذا جاءه رجل فقال يارسول الله هلكت قال مالك قال وقعت على امرأتى وانا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تجد رقبة تعتقها قال لاقال فهل تستطع ان تصوم شهرين متتابعين قال لاقال هل تجد طعام ستين مسكينا قال لاقال اجلس ومكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينا نحن على ذلك اتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمروا العرق المكيل الضخم قال اين السائل قال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل اعلى افقر مني يارسول الله فوالله مابين لابتيها يريد الحرتين اهل بيت افقر من اهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابه ثم قال اطعمه اهلك متفق عليه قوله هلكت اى من الحزن قوله بعرق العرق زنبيل منسوج من خوص هكذا في النهاية خوص برك خرما كذا في الصراح قوله المكيل زنبيل هكذا في المهذب قوله الضخم سطبر كذا في الصراح قوله لابتيها لابتى المدينة اللابة واللوبة الحرة وهى الارض ذات الحجارة الاسود والتى ليس بالمدينة احوج منى هكذا في المغرب قوله متفق عليه اى صحيح البخارى وصحيح مسلم ومنها ايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة فهو مخالف للقياس لان الطهارة انما تزول بالحدث وهو بخروج النجس ولم يوجد الا ان الشرع جعلها حدثا في الصلوة المطلقة فلم يكن الحاق غيرها بها حتى لو قهقه في الصلوة النافذ بها لم ينتقض الطهارة واذ كان اعظم جناية من القهقهة ولاتعدية حكمها الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وايضا النص كان في حق البالغ حتى لاتعدى الحكم الى الصبي على ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى حيث قال في شرحه الوقاية حتى لا ينتقض الوضوء بقهقهة الصبي وعليه جمهور المشائخ وايضا النص كان في حق المتوضى دون المغتسل فلا تعدى اليه الحكم فلو اغتسل وقام الى الصلوة فقهقه لا ينتقض الوضوء كذا في المحيط وحكى شمس الائمة عن بعض المشائخ انه اذا ضحك حتى بدت نواجذه ومنعه من القراءة والتسبيح فهو حدث كذا في الخلاصة فلاشك انه يلزم القياس في المعدول به عن القياس ومنها حل الذبيحة المتروكة عليها التسمية بطريق النسيان فالقياس يقتضي الحرمة لانتفاء شرط الحل قال الله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لكن الحل ثبت بقوله عليه السلام كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرء مسلم فلم يجز تعدية الحكم الى متروك التسمية عمدا كما قال الشافعي رحمه الله تعالى ۔

۲) قوله لا يقاس تقوم المنافع رد على الشافعي حيث قال ان غاصب الدار يضمن قيمة منفعة سكناها سواء استوفاها اوعطلها وهي اجر المثل وعلى مالك رحمه الله تعالى حيث قال بالضمان في صورة الاستيفاء دون التعطيل ۔

۳) قوله وان يكون المعدى له اذ لولا ذلك يكون عقليا ثابتا بمحض العقل فيكون القياس الى محض العقل فلا يكون دليلا شرعيا وايضا القياس ليس مثبتا بل مظهرا لما ثبت شرعا ولولا ذلك لا يكون مظهرا قال في التلويح فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لاتعدية لما ليس بثابت فنقول هذا مبنى على اشتراط التعدية ولا يصح ذلك اذ لواشترط في القياس تعديته لتعديه فالتسلسل ولواشترط تعديته بذلك القياس فالدور فليس المراد بالمعدى الا ذات الحكم بدون اعتبار وصف التعدية ۔

۴) قوله ثابتا اشار بعدم النسخ اذ لا ثبوت مع النسخ ۔ ۵) قوله باحد الاصول الثلثة احتراز عما اذا كان ثابتا بالقياس وفيه نظر لان سند القياس يجوز ان يكون خبر الواحد فلم لا يجوز ان يكون القياس وما قيل ان العلة لو اتحدت في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم فمردود بان المجتهد قد يكون مطلعا على الحكم بقياس من قبله وعلى علته ولم يكن مطلعا على النص الذى هو مأخذ الحكم فيقيس بالعلة قياسا مستندا الى قياس وذكر الواسطة ليس بضائع وايضا قد يستنبط مجتهد علة ومجتهد آخر علة اخرى ولم يحكم بان الثانية غير التي اعتبرها الشرع وايضا ان يكون كل من الامرين علة الحكم ككل من القدر والجنس علة بحرمة النساء ثم الظاهر ان القياس المستند الى المتواتر والاجماع المتفق عليه فوق ما يكون مستندا الى المشهور والاجماع المختلف فيه وهو اجماع غير الصحابة رضي الله عنهم وكل منهما فوق مايستند الى خبر الواحد وما في حكمه وهو الاجماع فيمارؤى فيه خلاف الصحابة فالاختلاف فيه من وجهين وكيف لا والقياس مظهر لامثبت فالحكم هو حكم الاصل ۔

الى فرع متعلق بالمعدى هونظيره اى الفرع يكون نظيرا للاصل فى الحكم ولانص فيه اى فى الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى اوعدمه لامطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لايثبت اللغة القياس لما بينا فى الحقيقة والمجاز ان فى الوضع قد لايراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما فى القارورة والخمر

قوله الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بماذكر معدى الى فرع هو نظيره ولايستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبى واما معنى فلانه لايفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بماذكر فى جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة قوله فلا يثبت اللغة بالقياس يعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره لايصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا اوشرعيا اوعرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعى واجيب بانه يشترط فى الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لاغير وبان العمدة فى حجية القياس الشرعى هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار على ماحققه المصنف رحمه الله من دلالة النص وجوابه انا لانسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هى سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ماسبق ولانزاع فى صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ماذهب اليه الشافعى رحمه الله من استعمال الفاظ الطلاق فى العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزانى فانما هو قياس فى الشرع دون اللغة او هو ثابت بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس فى اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون فى مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت فى الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل فى الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك ماليست باقيسة شرعية لايتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون فى القياس الشرعى وحينئذ لامعنى لتفريع عدم جريان القياس فى اللغة على ذلك وهو ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعى على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا اولغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علة ولا تتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فتوجب الحد كما يوجب الاسكار اوكما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبنى على ان القياس لايجرى فى اللغة ولافى العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفى بالنفى فاذا لم يكن المقتضى ثابتا فى الاصل كان نفيا والنفى الاصلى لايقاس عليه النفى الطارى وهو حكم شرعى ولاالنفى الاصلى لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر فى كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لابد من بيان المقتضى فى الاصل وما ذلك الا ليكون النفى حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك فى فصل المطلق والمقيد.

لكن

١) قوله بالمعدى اى المعدى المقرر اى ثابتا باحد الاصول الثلثة معدى من غير تغيير له اذالشرط لابد ان يكون فى حيز الخبر واما فى حيز الاسم فالمعول يقتضى سلوبه قيل هذا الكلام عندى ولو جعل المعدى المذكور خبرا على ان الاسم المستتر الراجع الى الحكم فالمعول من تنكير الخبر وهو الاصل وعدم مراعاة الاخبار تعريفا وتنكيرا او الفصل بين العامل والمعمول بأجنبى فذلك قيل ويحتمل ان يتعلق بقوله ثابتا على ان المراد الثبوت فى المقيس والتغيير عاموعليه فى المقيس عليه والى بمعنى مع والفرع هو القياس فيما يتفق على غيره يسمى فرعا له والنظارة والنكارة الشابعة فى الدلالة على ذلك الحكم اى ثابتا بدون التغيير فى المقيس باحد الاصول مع قياس هو نظير ذلك الاحد ثم يرد على التحرير الاول ان قوله من غير تغيير الى فرع هو نظيره مما لاحاجة اليه لان القياس على ماهو اما اثبات حكم الاصل فى الفرع ضمنه فلا بد من عدم التغيير والا فليس اثبات حكم الاصل ومن النظارة والا فلا اتحاد فى العلة واما تبين ان العلة فى الاصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع والمراد حكم الاصل فايضا لابد من عدم التغيير لما مر ومن النظارة والا فلا يثبت الحكم فى الفرع بالتعليل.

٢) قوله ولا نص فيه لعل المراد به الدليل القطعى الدال على حكم الاصل فى الفرع فيدخل فيه الاجماع وذلك لان القياس كما لايجوز على خلاف التواتر والشهور كذلك لايجوز على خلاف الاجماع والدليل الذى يدل على ثبوت الحكم فى الفرع سواء كان قطعيا كالثلثة المذكورة او ظنيا كخبر الواحد لان القياس فيما فيه دليل على الحكم غير مفيد وانما خصصنا الآن بالثلثة لان القياس على خلاف الآحاد من السنة جائز.

٣) قوله فلا يثبت اللغة قيل كيف وقد يقال ماعنى عنه الرجل اذا لم يعنه كما يقال غاب الرجل اذا لم يظن ما خلف فالاغناء بمعنى النفع كما ان الحية بمعنى عدم الميل الى المطلوب وهذا قياس والجواب ان المراد قياس اللفظ بالآخر فى اعتبار جنس معناه بلة او تركيبه من حروف كذا مثل الآخر لكن لايخفى ان اللازم عدم القياس مطلقا واما الاعتراض بان اشتراط الحكم الشرعى فى القياس الشرعى لا يوجب اشتراطه فى القياس اللغوى ايضا فلا يصح التفريع المذكور فمدفوع بان المراد فلا يثبت شرعا كون اللفظ بمعنى كذا بالقياس الشرعى يبتنى عليه الحكم الشرعى الآخر كالحد فى غير الخمر من الاشربة وفى اللواطة لدخولها تحت لفظ الخمر والزنا ثم التحقيق ان القياس فى اللغة باعتبار هيئة تركيب الكلمات كما يقال المظهر هو زيد مثل الواجب هو الله تعالى وغيره القصر وباعتبار الهيئة اجتماع الحروف كهيئة الماضى والمضارع واسم الفاعل والمفعول الى غير ذلك قياس صحيح وانما لا يصح القياس فى متن اللغة وباعتبار جواهر الحروف كما يقال اشار صح ان يكون بمعنى الثوب الداخل الملتصق بالبدن لانه فى ظاهر البدن شعرة يقاربه ولا يصح ان يكون بمعنى العلامة لعدم اشتمالها على الشعرة.

٤) قوله قد لا يراعى المعنى والا فالدور او التسلسل فلفظ ج موضوع لب لانه يناسب معنى د ود موضوع لـ ا لانه يناسب معنى هـ وهلم جرا فيتسلسل ولو قيل ان س موضوع له لانه يناسب معنى ع فيدور.

٥) قوله كوضع الفرس قيل لم لايجوز ان يكون الوضع لمناسبة المعنى اى الهابة المخصوصة بمعنى الفرسية فان فيها من الفراسة ماليس فى غيرها من الدواب على ما قيل وايضا الابل يجوز ان يكون من الابول وفى تاج المصادر الابول بستده كردن چار پاى بكياه ترازآب والمناسبة ان الابل يأكل كلا الابول اوانها يأكل قليلا ويصل كثيرا وهى كافية فى معاش مالكها وقصة ناقة صالح عليه السلام مشهورة.

١) قوله لكن رعاية المعنى اه ان يكون وجود المعنى فى شئ سببا لوضع اللفظ له كوضع القارورة للزجاجة لوجود معنى القرار فيها ووضع الخمر للمعتصر لوجود معنى المخامرة وهو الامتزاج والاختلاط والاختفاء كالعقل يختفى بامتزاج الاوهام الباطلة والخيالات الفاسدة فكلما وجد المعنى يصح وضع اللفظ ولكن لايصح الاطلاق بمجرد وجوده بل لابد من الوضع لنفس المطلق عليه اولمفهوم كلى هو من افراده سواء كان الوضع لمناسبة اولا لمناسبة وسواء كان الوضع شخصيا اونوعيا بل يقال مثلا كل لفظ وجد فيه القارف من معنى الاصل الذى وضع له اللفظ وضعا شخصيا فهو موضوع لما يناسبه بقرينة تبينها فهذا وضع نوعى فى قولنا رأيت الاسد فى الحمام فلايصح اطلاق القارورة على الدن لوجود معنى القرار بل فيه من الوضع له اوبماهو فرد منه لا لصحة الاطلاق ورعاية المعنى لصحة الاطلاق ان يجعل وجوده سببا لصحة الاطلاق مستلزما لها وعدم رعايته ان لايطلق اللفظ على بعض ما وجد فيه المعنى والحاصل ان وجود المعنى يستلزم صحة الوضع لا وجوده ووجود الوضع يستلزم صحة الاطلاق لاوجوده فظهر ان وجود المعنى لايستلزم لاالوجود صحة الاطلاق ولا لصحته.

٢) قوله لاولوية وضع اه وكذا الاولوية ان يوضع بهذا المعنى ذلك اللفظ من بين سائر المعانى.

٣) قوله فلا يطلق على سائر الاشربة رد على الشافعى رحمه الله تعالى جعل كل مسكر فى معنى الخمر من المعتصر كل ما يسكر كثيرة من الاشربة يحرم قليله وكثيره ويتعلق به الحد اذا كان الشارب مختارا.

٤) قوله ان اطلق مجازا لواريد مايقابل الكناية فلانسلم الحصر فيمكن بطريق الكناية ولو اريد ما لايقابلها بل يعمها وهو ان يطلق اللفظ على غير ما وضع له سواء كان مع القرينة الصارفة من الموضوع له كما فى المجاز اولا كما فى الكناية فلا نسلم قوله لكن لايحمل عليه مع ارادة الحقيقة فان الممتنع انما هو الجمع بين الحقيقة والمجاز دون الجمع بين الحقيقة والكناية فيمكن احدهما مرادا بطريق العبارة والآخر بطريق الاشارة.

٥) قوله وان اطلق حقيقة اه ولم يقل وايضا لايحمل عليه مع ارادة الحقيقة الاخرى لان ارادة المعنين الحقيقتين لا يكون اذا كان اللفظ مشتركا واما اذا كان موضوعا لمفهوم كلى مشترك بينهما فارادتهما فى ضمن ذلك المفهوم جائز ولقائل ان يقول فكذلك ارادة المعنى المجازى مع الحقيقى فى ضمن الثالث المتناول لهما بطريق عموم المجاز جائز فلم استبعده ويمكن ان يجاب بان وجه الصحة فى الجمع بين الحقيقتين متعدد احدهما بلسر والثانى ان يراد المعنى المجازى المتناول لهما بطريق عموم المشترك فلذلك لم يستبعده واما وجه الصحة فى الجمع بين الحقيقة والمجاز فواحد فيكون مستبعدا بالنظر الى الجمع بين الحقيقتين.

لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لايطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلايطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلانزاع فيه لكن لايحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلابد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواطة ولايقال الذمى اهل للطلاق فيكونا اهلا للظهار كالمسلم هذا تفريع قولهم من غير تغيير لان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لاتنتهى بها لعدم صحة الكفارة منه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب فى العدديات حرمة مطلقة

قوله لكن لايحمل اى لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقى فى ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز.

٦) قوله وكذا الزنا على اللواطة رد لما قال ابويوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وكذا الشافعى رحمه الله تعالى كذا فى المحرر ان اللواطة فى معنى الزنا يحد فيها حد الزنا وعليه الجمهور كذا فى شرح المغنى ثم انما يتحقق حد الزنا فى اللواطة بمنع اطلاق الزنا عليها اذا كان ثبوته فيها بطريق المنطوق وليس كذلك بل انما هو بدلالة النص كذا فى شرح المغنى وقد ثبت ذلك فى التنقيح فى دلالة النص.

٧) قوله ولا يقال عطف على قوله فلا يثبت نشرا على ترتيب اللف فالمسلم اصل فى حكم الظهار والذمى فرع والعلة اهلية الطلاق اواهلية الحرمة التى هى موجب الظهار فقاسه الشافعى رحمه الله تعالى بالمسلم بتلك العلة فى المحرر ويصح الظهار من كل زوج مكلف يستوى الحر والعبد والمسلم والذمى والفحل والخصى.

٨) قوله لان الحكم اى حكم الظهار الحرمة وليس ذلك مطلقا بل الحكم على الاول الحرمة وعلى الثانى الكفارة.

٩) قوله وفى الذمى حرمة لاتنتهى بها وفى شرح المغنى فكذلك لم يجز تعدية حكم الظهار من المسلم الى الذمى لكونه تغيرا من الحرمة المتناهية بالصوم الى الغير المتناهية به فى الذمى وذلك يدل على ان الكفارة بالصوم لايجوز من الذمى لانه ليس من اهله فى المحرر يشترط فى الصيام ثلثة الامور الاسلام والنقاء عن الحيض والنفاس فلايصح صوم الكافر اصليا كان اومرتدا واما الكفارة بالاعتاق والاطعام فيجوز قال فى المحرر يجب على المظاهر الكفارة اذا عاد ولم يستثن الذمى بعد ماحكم بصحة الظهار منه.

١٠) قوله لعدم اهليته لها لواريد عدم الاهلية عند الحنفية فذلك لا يقتضى عدم انتهاء الحرمة بالكفارة عند الشافعى رحمه الله تعالى ولو اريد عند الشافعية فليس كذلك قال فى المحرر فى فصل كفارة القتل ويجب على الذمى والعبد وكذلك ان قتل الصبى وقال المصنف فى باب المحكوم به وحقوق والسر بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب على المسبب والصبى خلاف الشافعى رحمه الله تعالى فيهما ولا شك ان الوجوب على الصبى باعتبار معنى العقوبة دون العبادة لانه غير مكلف بها فاولى ان يجب الكفارة على الكافر عنده زجرا وعقوبة ثم قال ولا تجب الكفارة على الكافر بوصف العبادة وهى فيها غالبة الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة فهذا يدل على وجوب كفارة الظهار على الكافر الذمى والحاصل ان الحرمة بالظهار كما كانت منتهية بالكفارة فى المسلم فكذلك فى الذمى عند الشافعى رحمه الله تعالى نعم ان الكفارة فى الاصل باحد امور الثلثة من الاعتاق اوالصيام اوالاطعام وفى الفرع بالاعتاق اوالاطعام دون الصيام وبهذا القدر لا يتفاوت الحكم الاترى ان الحكم فى الاصل كما اذا ثبت بالحكم من التواتر اوالاجماع المتفق عليه هو الوجوب اوالحرمة المنتهى الى تكفير الجاحد وليس فى الفرع كذلك وذلك مطرد فى جميع الاقيسة.

١١) قوله وكذا تعليل الربوا بالطعم علة الربوا عند الشافعى رحمه الله تعالى الطعم من الجنس فى المطعومات والثمنية مع الجنس فى الاثمان وعند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالمراد تعليل الربوا بما دخل فيه الطعم وخرج عنه القدر من الكيل والوزن فيتناول مذهب الشافعى ومالك رحمهما الله وكل من المذهبين يوجب حرمة الفضل وتحقق الربوا فى العدديات المطعومة كالجوز والبيض ومذهب الشافعى رحمه الله تعالى فقط فى غير المطعومة اذا كان ثمنا كالفلس حرمة مطلقة عن التقييد بعدم التساوى.

وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو روعي التساوي لاتبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل والضمائر في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس .

قوله وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل لله اثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لاتنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعني قبل القلي والطحن قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة قوله لان عذره اي عذر الخطأ دون عذر النسيان لامكان الاحتراز من الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لاينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله وان كان مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه عليه السلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق .

١) قوله وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي اي مقيدة بان يكون الفضل فضلا بالمعيار الشرعي وفي العددي مطلقة من هذا القيد مقيدة بان لا يكون الفضل بالمعيار الشرعي وحرمة الفضل الظاهر لا بالمعيار غير حرمة الفضل الظاهر بالمعيار فقد تغير حكم الاصل وهو المطلق في الفرع وهو العددي فلا يرد ان المقيد يتضمن المطلق فالمطلق ايضا حكم الاصل لان المطلق ههنا بمعنى القيد بقيد ينافي قيدا في جانب الاصل .

٢) قوله حتى لو روعي التساوي رعاية التساوي ان يكون العقد خاليا عن الفضل بالمعيار سواء لم يوجد فضلا اصلا اووجد لكن لا بالمعيار كما في بيع حفنة بحفنتين والفضل بالمعيار ان يكون احد البدلين نصف صاع فهو معيار شرعي قدر به صدقة الفطر والاقل من نصف صاع ليس بمعيار اذ لا تقدير في الشرع بما دون نصف صاع فحينئذ يكون الفضل ربوا وان كان حفنة وان كان كل من البدلين اقل من نصف الصاع فلا يحرم الفضل وان كان مثل البدل الآخر كذا ذكر مولانا عبد العلي البرجندي في شرحه للمختصر .

٣) قوله وهو الحنطة والشعير ان قلت هذا ينافي ماسبق من قوله فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة حيث يدل على ان الاصل انما هو الحنطة فقط قلنا ان الحنطة اصل من قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل من حيث العبارة والشعير والتمر والملح اصل من حيث الدلالة اذ الكل كيلي والمراد ههنا ان الامور الاربعة اصل بالنظر الى قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل والفضل ربوا كذا في شرح المختصر .

٤) قوله ولا يمكن ان يريد ان المراد بعدم التساوي ما يكون اعم من التساوي تقابل العدم والملكة فانما يقيد بالعدم ما يمكن فيه رعاية التساوي والعدديات لا يمكن فيها ذلك فلا يقيد الحرمة فيها بعدم التساوي .

٥) قوله في الاصل اي الامور الاربعة فصح الحصر بقوله انما هو بالكيل ولو اريد باصل الشرع وهو اصل الامور او الاصل في الربوا لا يصح ذلك الحصر لان التساوي في الشرع في الذهب والفضة الذين هما اصلان في الربوا انما هو بالوزن .

٦) قوله والعدديات ليست بمكيلة فلا يجري فيها التساوي الذي في الاصل ولا يقيد فيها الحرمة بعدم التساوي الذي قيد به الحرمة في الاصل فلا يثبت حكم الاصل بعينه فيها .

٧) قوله والتساوي بالعدد الخ فيه اشعار بان التساوي بالعدد لو كان معتبرا في الشرع لكان الحكم في الامور الاربعة متعديا الى العدديات بعينه وليس الامر كذلك لان تقيد الحرمة بعدم التساوي كيلا كما يقابل التقيد بعدم التساوي عددا ثم قيل ان العدد قد عد مساويا في باب القرض والسلم حتى اذا قرض البيض او الآجر او الفلس او الجوز او البيض يجب ما يساويه عددا وكذا اذا اسلم فيها يثبت في الذمة العدد المسمى ويجب ما يساويه عددا قال في التلويح قيل على قوله والتساوي بالعدد الخ ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة نقول ان اريد ان التساوي بالوزن جار في العدديات الملزمة التي كان الكلام فيها بحسب ما هو الاصل فيها فالاصل فيها انما هو العدد دون الوزن ولو اريد انه جار فيها بحسب الجعل والاعتبار فسبب عدم اعتبار كيل فيها ليس عدم جريانه فيها بحسب الجعل والاعتبار بل عدم جريان بحسب الاصل فكما لا يعتبر فيها التساوي كيلا لا يعتبر وزنا وعلى تقدير اعتبار التساوي وزنا فالحكم فيها الحرمة المنتهية بالتساوي وزنا وفي الاصل الحرمة المنتهية بالتساوي كيلا فيتغايران ايضا فلا تعدية .

٨) قوله لان عذره اي الخطأ هو العذر الكامل الذي لا يمكنه الاحتراز عنه فالنسيان لا اختيار له فيه فوجد العذر واما الخطأ وهو ان يكون ذاكرا للصوم ويفعل ما يؤدي الى الافطار فهو باختياره وكان له الاختيار والقدرة على التحرز ولم يفعل فلم يوجد العذر فكذلك الاكراه سواء كان ملجئا وهو ان يكون الاكراه بما يوجب تلف النفس او العضو او غير الملجئ وهو ان لا يكون متلفا للنفس او العضو لكن بما يوجب ما يعدم الرضا لان الاختيار باق على وجه الصحة في الثاني وعلى وجه الفساد في الاول ومع بقاء اصل الاختيار لا يوجد العذر الكامل .

٩) قوله ولا يصح ان كان في الفرع الخ اراد بعدم الصحة ما يعم معنى البطلان كما اذا كان القياس مخالفا للنص المتواتر او المشهور وعدم ايجاب لولوية الحكم نظرا الى عدمه كما اذا كان مخالفا لخبر الواحد وعدم الاظهار كما اذا كان موافقا للنص بطريق عموم المجاز فلا يلزم بطلان القياس رأسا حتى لا يكون معاضدا لما ثبت بالنص مؤكدا له فيندفع ما اورد في التلويح في قوله فلا حاجة اليه فان اعترض بان عدم الحاجة لاينافي الصحة والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة فالمراد بعدم الحاجة عدم الحاجة الى الاظهار بالقياس ثم ذكر في الكشف واختيار مشائخ سمرقند على ما يشير اليه كلام صاحب الميزان انه يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت به زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل فقوله من غير ان يثبت زيادة مخالف لزيادة على النص القطعي .

١٠) قوله والضمائر ولم يذكر الضمير في قوله لانه يجوز ان يكون ضمير الشأن وقوله ان كان اراد كان في موضعين . (قد سقط من بعد الى قوله صلاح الصرف) .

وان

وان لايغير اي القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلايمنع شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لم يعده اى الشافعي رحمه الله كما هو في الاصل فهذا بيان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه مغير للنص والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اى قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلايجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا في دفع القيم في الزكوة اى غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مايدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد اى غيرتم النص الدال على صرفها اى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات

قوله وان لا يغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لاحاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لايشترط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لايدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام رحمه الله عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأى باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأى ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رحمه الله السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي

للفقراء والمساكين الآية بالتعليل بالحاجة اى قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود فى دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقتا لتحصيل جميع الاشياء التى تمس بها الحاجة وفى دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما لايحتاج الفقير الى ذلك الشئ بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان موقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة فى الصورتين مغير لحكم النص وفى جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح اى غير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باى لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفى ازالة الخبث بغير الماء اى غير تم النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور وقوله عليه السلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل وهى لاتتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية الشرعية فى قوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لاتتصور الا فى الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لاتقتل حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالنملة والبرغوث لايدخل تحت النهى .

رحمه الله وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ماهو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعنى السلم المؤجل يشمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفى قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغييره وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فباعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لاتغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على انما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب فى جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج فى احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يكون الحاجة ضرورية .

واتما

وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهى مختلفة فلابد من جواز دفع القيم اى انما كان التعليل فى دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وانما هى حق الله تعالى لكن سقط حقه فى صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهى الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولايمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت هناك حكمان بجواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثانى المستفاد من قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن فى الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع فى هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير فى الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل يكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل فى حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل ۞ وقد قال ايضا فصار

قوله وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلايجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولاخفاء فى ان حوايجهم مختلفة لاتندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجبت عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل وبه اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت بالملة فى الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وايضا محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اى بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهى للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو

صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا فى الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ففى حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفى حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف اى صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفا علة غائية للصلاح اى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير لتصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثانى المذكور وفى قوله ان الصدقة واقعة فى الابتداء لله وفى البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست فى الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من مشكلات كتب اصحابنا فى الاصول

جواز الاستبدال وبالظاهر صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع فى هذا الحكم اى صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اى فى هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اى بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اى فى ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ✽ ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام رحمه الله حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهى الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهى التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقويم وان يعتبر مال القيمة فتعلل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها ✽ فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دال على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية بالملك فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلابد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفى القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق ٠

وذكر

(١) قوله صلاح الصرف حكما شرعيا وقد
ى لان الصيرورة بعد ابتداء يد الفقير الذى
يقع لله تعالى فى الشاة وذلك بعد دفع الشاة
له بابتداء اليد متعلق بالوقوع او بالصرف
٢ من قوله بعد الوقوع وقوله ليصير يجوز
قه بالوقوع او الابتداء وقوله بدوام يجوز
قه بالصرف والمصروف على الافراد
لاجتماع بطريق التنازع وبالصيرورة وقوله
قوم ذكر السبب مكان السبب وهو دفع
اجة وقوله الى سائر الاموال اى اذا جعلت
لا من الشاة لان التعدية انما هو الى القيمة
ن مطلق الاموال ٠
(٢) قوله قال عليه السلام ظاهر الحديث يناق
طلوب فالمعنى الصدقة بعد الدفع الى الفقير يقع
كف الرحمن قبل ان يقع فى كفه لنفسه ثم
يحمل ان القول بابتداء يده لله تعالى غير لازم
صحة تغييره بدون اذن الفقير فيكفى ان يقال
يتوجه تمامه تعالى عند النية او الافراز او البعث
ى المصرف فيبقى ظاهر الحديث محفوظا ٠
(٣) قوله علة غائية فيه الصلاح فعل غير اختيارى
الملل بالغاية الافعال الاختيارية والجواب ان
غائية باعتبار الاصلاح وخلق الصلاحية واعتبار
ن فى الصيرورة مصلحة العباد ومع تنزيه تعالى
ن الحاجة اليه ٠
(٤) قوله فقوله الى الفقير يجوز ان يراد ذلك
للفظ فى الموضعين فالمراد بالصرف ما يكون
مل حروفه الصاد والراء والفاء بذلك الترتيب
يتناول الصرف والمصروف ٠
(٥) قوله وليصير يتعلق به تكرار محض فهذا
لحكم المذكور فى عبارة فخر الاسلام هو المذكور
ى قول المصنف رحمه الله تعالى واما الحكم الثانى
لمستفاد اه٠
(٦) قوله وهذه المسئلة اى الجواب من السؤال
ثانى مشتمل على الاشكال فى جميع الكتب
لاصول وقد عرفت اشكاله فى هذا الكتاب
بما ذكرت عن الاعتراض فى المتن والشرح او المعنى
ن الجواب بان التغيير انما هو بالنص دون التعليل
ذكور بطريق الاغلاق فيما ذكر فيه من كتب
صحابنا رحمه الله تعالى فى الاصول ٠

وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد به الجنس وايضا فى هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس فى وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعى رحمه الله واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذى يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان فى معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانهما فى الاحاديث الالهية الكبرياء ردائى والعظمة ازارى فالكبرياء صفة هى لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثانى على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر

قوله وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفى هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هى هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف او لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره * ثم تقرير المصنف رحمه الله لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففى العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وعند الاتفاق بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس فى اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية ويدعى كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة فلا مدفع له الا ما ذكرنا قوله على انه ان اريد هذا اى توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعى رحمه الله لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل لى جميع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجمع على الجمع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع فان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان.

---

١) قوله لعد المصارف اى لبيان من يجوز اليه الصرف لا لبيان وجوب الصرف الجميع فى الصرف الى البعض لا يلزم تغير النص وبهذا التقرير تم الجواب من غير حاجة الى قوله فان قوله تعالى الخ لكن يرد عليه ان ذكر الاصناف اذا كان لعد المصارف فالآية مطلقا تدل على جواز الصرف الى الكل والى البعض فلا حاجة فى اثبات جواز الصرف الى البعض الى التعليل قلنا نعم لكن التعليل لو ثبت ان علمائنا قالوه فلالزام الخصم ايضا ببطلان وجوب الصرف الى الكل لعلة الاحتياج.

٢) قوله ان اللام للعاقبة كما قيل لدوا للموت وابنوا للخراب والمبرة قسمات اى ينتهى آخر امر البناء والحيوة الى الخراب والممات استعيرت منه من قولك سرت الى المدينة ليحبس عليه السلطان فآخر الفعل ينتهى الى الغاية اى عاقبة امر الصدقات الصرف الى الفقير وارادة معنى التعليل اظهر كالاختصاص فانها لا يجوز للاغنياء ولو سلم ارادة التمليك فالمعنى ملك لهم بقاء ايديهم لان الزكوة قبل الدفع ملك المزكى وفى ابتداء دفع ملك الله عزوجل على ما يقتضيه الحديث المذكور من قريب فلا يلزم من الدفع الى البعض قبل الدفع الى البعض لو متأخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما بالعلية اولى والجواب ان تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاب والتحصيل حتى يمتنع التقدم والتخلف اتمى فيقول قوله فيلزم تخلف المعلول اللازم غير باطل كما اذا قال لعبده ان جاء صديقى فلان فانت حر فالايجاب علة العتق وقد تخلف المعلول وتأخر الى زمان الشرط فيكون هناك ايضا العلة شرط متأخر يكون المعلول متأخرا الى زمانه وقوله فيلزم تقدم المعلول لا نسلم استحالة اللازم كما اذا غصب عبدا فاعتقه ثم ضمن المالك قيمة العبد يثبت له الملك المستند حتى يصح العتق والضمان علة الملك متقدم قبل العتق والضمان وقوله حتى يمتنع التقدم والتخلف يدل ذلك على ان امتناع تقدم المعلول على العلة يتوقف على كون العلة موجدا محصلا للمعلول وليس كذلك فالآلات وشرائط الايجاد متقدمة بالضرورة على المعلول ويمتنع تقدم المعلول عليها مع ان تأثيرها ليس بطريق الايجاد وعلى امتناع التخلف يتوقف على ذلك وليس كذلك فالجزء الاخير من العلة المؤثرة يمتنع تخلف المعلول عنه وهو ليس بموجد له.

لايفيد معنى فمعناه وربك فعظم اى قل اوافعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذى ذكروا
بين الكبرياء والعظمة لايفيد لانه ليس فى وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل فى وسعه ذكر الله
بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس
لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لاسيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود
التعظيم وكل لفظ فيه التعظيم يكون فى معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة
دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفى مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما فى معنى
المنصوص فلهذا جمعهما فى سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل مايصلح لها اعلم
انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور
فغير وارد لانه لايدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه السلام حتيه واقرصيه ثم
اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات وانما لايزول الحدث
بسائر المائعات لكونه غير معقول فى الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولايضر
ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لاينجس كلما يصل اليه ولان الماء مطهر
طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان
ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا يأتى الجواب فى فصل المناقضة .

قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعنى ان المقصود هو ازالة النجاسة لا الاستعمال بدليل
جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة اوحرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعى معلل
بكونه مزيلا فيعدى الى كل مائع يشاركه فى ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل
وعدم تنجس الآلة بالملاقات والا لما وجدت الازالة بل الزيادة . فان قيل هل الحكم بطهارة
المحل لخاصية فى الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة فى رفع الحدث
قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعى ليس بمعقول اذ العضو طاهر لاينجس
به شئ ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا
لايبالى بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لاعبرة
بالفرق بعد تحقق العلة وهى الازالة واما ثانيا فلانستنقوض برفع الخبث • فان قلت قد
ذكر فى بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفى الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على
الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت يأتى جوابه فى بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام
رحمه الله ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لايعقل فلايحتاج فى صيرورته مطهرا الى
النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى
النية • فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول
وهو عدم تنجس الماء باول الملاقات قلت لابأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم
لضرورة دفع الحرج **قوله** وهو ان لاينجس كل مايصل اليه لنفى الشمول لا لشمول النفى
قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته
وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر
باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته
ثبوتا وزوالا .

فصل

فصـــــل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اى ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله فلما يدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى العلة كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلابد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب من هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية

قوله ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعنى ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بواسطتها على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان فيشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافى كون احدهما اجلى من الآخر بعارض قوله بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا لشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد .

فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف فى الكلام الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب فى حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان فى الحقيقة المقتول ميت باجله ففى ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعنى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما فى قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجئ والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم اى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب والمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة بهذا المعنى من جلب نفع اى الى العباد اودفع ضر اى عن العباد وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما ابعد من الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم

قوله وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك ما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا فى كل ما تحقق عندهم انه علة ● قوله كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية ما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شئ جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشئ بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشئ قوله الا ان يقال بالنسبة الينا يعنى ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام فى حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد .

فمن

فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الاليعبدون وقوله تعالى وما امروا الاليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة فى القرآن دالة على ما قلنا وايضا لولم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا فى ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضى لانا لانسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لايجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة هكذا يسمى مناسبة اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب مايجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضى الامام ابوزيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى فالحقيقى اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهى اما ضرورية وهى خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد

قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبى عليه السلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبى عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب مايجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام فى المحصول انه الوصف الذى يفضى الى مايجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء فى العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثانى قول من يأبى ذلك • وقال القاضى الامام ابوزيد رحمه الله المناسب مالو عرض على العقول تلقته بالقبول يعنى اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولايخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ماصرح به فى التقسيم المذكور لايستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل

وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا
وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر
والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية
لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ان لايكون ضرورية ولا محتاجا
اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يحسن
تناولها والاقناعي مايتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها
فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من
صحة الصلوة وهذا لايناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لاتعتبر في كل فرد لخفائها وعدم
انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اى يدور الوصف
مع الحكمة او يغلب وجودها اى وجود الحكمة عنده اى عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم
على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة اى ليس المراد ان
المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر
ووجود الضرر لايتحقق الا وان تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالب الوجود في السفر فترتب
الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب

مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص
فلهذا قال المصنف رحمه الله وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاماله على الغير
لما انه لايستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام
وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما
يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة
فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء
النفوس على مايشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام
ابوزيد رحمه الله بهذا المعنى اى المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من
ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه يتقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح
للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مالايتلقاه عقلي بالقبول فلايكون مناسبا بالنسبة
الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول
ولهذا ذكر بلفظ الجمع .

وهذا

وهنا ابحاث الاول الاصل فى النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هى معللة بكل وصف الا بمانع لان كل وصف صالح لهذا اى للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص الموجب للحكم بصيغته لا بالعلة اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعى الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم فى الفرع جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته فى الاصل لا فى الفرع بل فى الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم فى الفرع لا فى الاصل وعند الشافعى رحمه الله معللة لكن لابد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لابد مع ذلك اى مع ما قاله الشافعى رحمه الله من الدليل على ان هذا النص معلل فى الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة.

قوله الاصل فى النصوص عدم التعليل اختلفوا فى ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لابد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسبت ذلك الى الشافعى رحمه الله وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل فى الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل فى النصوص التعليل وانه لابد من دليل يميز الوصف الذى هو علة ومع ذلك لابد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذى يريد استخراج علته معلل فى الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل فى النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفى المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفى ان الاصل فى النصوص التعليل ٭ وجه الاول ان النص يوجب الحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التى هى من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل فى الفرع ضرورة التغاير والتمايز فى الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض ٭ فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة فى وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضى الى التناقض اى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيئ فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ٭ ووجه الثانى ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ٭ ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة فى الفرع لاختلافهم فى العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافى كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثانى على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله على جواب الدليل الاول ٭ ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصرة توجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم فى النصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت فى الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا فى النقدين معلل عند الشافعية بالثمنية مع تعدد وجوب التعيين الى المطعوم.

نظيره في حديث الربوا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالى بالكالى شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رحمه الله التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة تعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالى عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل.

قوله. نظيره اى نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا من بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه الله تعالى التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحقيقا من ربوا النسيئة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستندا الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبى عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهى بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذى اورده المصنف رحمه الله من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التأثير اى اعتبار الشارع بعينه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور

هذا

هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لايثبت التأثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما يثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لاينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي وللربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على مايأتي واسما اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام ارأيت لوكان على ابيك دين قال النبي عليه السلام اجزاء قضاء الحج من الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما

قوله هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولاحاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لايشترط ذلك على انه لامناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير **قوله** الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولاحكم شرعي حتى لايجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولامدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة واحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل ● والجواب انه لامعنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولايجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير

نظر .

١) قوله وهو حكم شرعى والفرق بين الكون وزنيا والكون كيليا او ثمنا يجعل الاول حكما شرعيا دون الاخيرين محل نظر .

٢) قوله لان الدين لزوم حق فى الذمة فيه تسامح اى لان الكون دينا لزوم حق فى الذمة واما نفس الدين فهو الحق اللازم فى الذمة ثم الحديث يدل على ان كون الشئ دينا علة لصحة اداء الغير عمن هو عليه من غير التقييد بان يكون من سقوط فرض الحج من ذمة العبد اذا حج عنه غيره مطلقا لانه يدل على ان كون الشئ دينا علة لصحة اداء الغير عمن هو عليه من غير التقييد بان يكون من علية البادئة عاجز من الاداء الى زمان الموت اونحو ذلك لكن المذهب عند علمائنا ان من عجز عن اداء الحج بنفسه فيستحج غيره ليحجه عنه مع ذلك الاجماع فى حج الفرض ويقع عن الامر ويسقط عنه الفرض ان دام عجزه الى موته ونوى المأمور عن الآمر .

٣) قوله مملوك تعلق عتقه بمطلق احترز بقوله مملوك يعنى عتقاعبده وقوله بمطلق موت المولى اى بموت لم يقيد بمدت لايغلب الموت الى تلك المدة سواء لم يقيد اصلا اوقيد بمدة يغلب فيها الموت فلو قال ان مت الى اربعين سنة فانت حر وهو ابن خمسين سنة ولى موضع لم يبلغ اهله تسعين سنة الا نادرا يكون مدبرا .

دينا وهو[1] حكم شرعى لان[2] الدين لزوم حق فى الذمة وكقولنا فى المدبر انه مملوك[3] تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فخفيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم[4] شرعى وانما قلنا بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت فى هذا المرض فانت حر ومركبا[5] كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة[6] وغير منصوصة كما يأتى . مسئلة[7] ولايجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجوز فانه[8] جعل علة الربوا فى الذهب والفضة الثمنية فهى مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة

العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة فلنثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض او الجلى والخفى الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات .

٤) قوله وهذا حكم اما الكون مملوكا فظاهر وكذلك تعلق المضاف الى الشئ فان التعليق فى التدبير وان كان امرا حسيا لكن يتبعه الامر الشرعى الذى هو التعلق .

٥) قوله ومركبا استدل على التركيب بما ذكر فى التلويح حيث قالوا بالمركب من وصفين فصاعدا والاشكالات العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول اوالحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم يقم بشئ من الاجزاء لم يكن صفته فان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والتقدير بخلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا يدخل بسائر الاجزاء واما المجموع من حيث هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة واحدة فظاهر وان كانت نقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع فيتسلسل والجواب انه لامعنى لكون الوصف علة لاقتضاء الشرع ثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل حكم الشارع متعلقا به انتهى فقوله قوله ضرورة انا نعقل فيكن المقول وجهه واما الذى هو من العلة ومشتمل عليها اشتمال الكل على الجزء لكنه غير المجهول فالذهول اوالحاجة الى النظر وقوله غير المعلوم اى ليس عنه ولا جزئه وقوله لم يقم بشئ من الاجزاء لا يتم الملازمة لجواز القيام بالمجموع وقوله فيكون كل جزء علة لا استحالة فيه لان قيام العلية بكل جزء بان يكون العلة ذا اجزاء كل جزء منها بكل جزء المركب فيكون كل جزء علة تامة وليس التقدير خلاف ذلك وقوله فيكون هو العلة ولا مدخل له فى قيام العلية بجزء وليكن بقية الاجزاء شرط التأثير فلا يلزم عدم مدخل السائر وقوله واما بالمجموع لا يصح فرض ذلك فيما قام بشئ من الاجزاء والجواب ان المراد بالقيام بالجزء الاعم من ان يكون الجزء علا مستقلا او جزء من العلل وحينئذ يكون المراد بقوله فيما سبق ان لم يقم بشئ من الاجزاء فى كلا الاحتمالين فاذن يتم الملازمة وقوله فظاهر اى لا يتصور عروض العلية وهو امر واحد بدون جهة واحدة والجواب فليكن جهة الوحدة نفس العلية ولا يلزم اخرى قبلها وقوله والجواب انه قلنا كون الوصف بحيث يحكم بثبوت الحكم عند وجوده بعد فرض ان معنى العلية ليس امرا قائما بالوصف صفة له ليلزم جهة الوحدة عند عروضه لاشك انه صفة الوصف لازم لحق المذكور فنقل الكلام اليه فنقول هذا صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة الخ .

٦) قوله ومنصوصة واما العلة فى القياس فلا بد من ان يكون مستنبط .

٧) مسئـــــلة ولا يجوز التعليل والتحقيق ان التعليل القياس بالعلة القاصرة لايجوز ولغرض آخر كاثبات تأثيرالعلة من القياس اوتأكيد الحكم فى الاصل وبيان اشتماله على الحكمة يجوز لكن فى النص الغير المثل القياس .

٨) قوله فانه جعل علة الربوا العلة نفى ذلك لئلا يتوهم اختصاص الربوا بالتبر والمضروب دون الحلى لما انه اخرجه عن حكم الذهب والفضة فى الزكوة فكان التعليل لتعدية الحكم الى ما يتوهم خروجه عن النص فالعلة ليست بقاصرة .

يجوز

يجوز عليتها اتفاقا لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر فى هذا اى فى الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم .

قوله لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشئ ولا شئ ههنا يثبت بما سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يقال ثبت فى الاصل بالعلة وهى موجودة فى الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدى لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة * فاجاب بان الحكم فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولم يكن علل اولم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما فى التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع * وقيل حكم الاصل مضاف الى النص فى نفسه والى العلة فى حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف فى القياس قوله وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة اى وانما جاز التعليل بغير المنصوص لان الشارع لما امر بالاعتبار المبنى على التعليل مع قدرة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقى بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها فى اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع فى شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما اوعملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر فى حقه التعليل المفيد للظن * وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظنى * واعلم انه لا معنى للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف واما عند عدم رجحان ذلك اوعند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان العلة هو الوصف المتعدى .

١) قوله يجوز عليتها اتفاقا لان عدم الجواز انما هو بالقياس وهو على خلاف النص باطل فيجوز التعليل القاصر بالنص لبيان اللمية والتقريب الى القبول .

٢) قوله سواء كان معقول المعنى اولا ارادوا بمعنى النص علة فالمعقول المعنى ما يكون معللا بما يوافق حكم العقل سواء كان التعليل بالنص اولا وغيره تسمان ما لم يكن معللا اصلا اوما كان معللا بما لا يدرك بالعقل .

٣) قوله اذ ليس للعبد له فيه نظر اذ لا منع من ان يتأمل العبد فى الآيات واسرارها ودقائقها واستنباط العلل والحكم ٤) قوله لمية احكام الله تعالى اللم هو علة الشئ فى نفس الامر والان علة بحسب العلم اى ليس للعبد بيان كون الاحكام لمية بيان اللم او بيان علة لمية للاحكام فاليا حينئذ نسبة الطبية الى الفرد والتاء لتأنيث وعلى الاول اليا نسبة المدلول الى الدالة والتاء المصدرية كالتاء فى الفاعلة .

٥) قوله اى فى الاعتبار ويجوز ان يكون الاشارة الى بيان اللمية اى بعد ما فرضنا انه ليس للاعتبار لا ينحصر فائدة التعليل فى بيان اللمية يلزم من انتفائه عدم الفائدة رأسا .

٦) قوله ليس بشئ هذا انما كان المراد ان فائدة التعليل فى حكم مخصوص بصيرهذا الحكم اقرب من القبول فلم لا يجوز ان يكون المراد تغير حكم آخر ثابت بالقياس وتعليل آخر ثبت تأثيره بذلك التعليل اقرب الى القبول فان ذلك ايضا فائدة فقهية .

فان قيـل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بـان

الوصف حاصل فى الغير اى التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل فى غيـر مورد النص ◆ واعلم ان كثيرا من العلماء تحيروا فى هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابى حنيفة رحمه الله فيما توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا فى استنباط العلة ان العلة فى الاصل ماهى فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اى حاصلة فى غير صورة الاصل يتعدى الحكم والافلا بل يقتصر الحكم على مورد النص اومورد الاجماع يقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية اوعلى العلم بان العلة حاصلة فى غير الاصل فلامعنى له ◆ فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند ابى حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعى رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف اونوعه فى جنس الحكم اونوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل فى صورة اخرى لايحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لأن نوع العلة اوجنسها لما لم يوجد فى صورة اخرى لايدرى ان الشارع اعتبره اولم يعتبره وعند الشافعى رحمه الله لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص ◆ فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذى ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده ◆ وثمرة الخلاف انه اذا وجد فى مورده النص وصفان قاصر ومتعد

قوله فان قيل تقرير السؤال لوكانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف فى غير مورد النص فلادور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لايكون الامتعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله فى صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لاينافى وجود جنس الوصف فى صورة اخرى واعتبار الشارع اياه فى جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع .

وغلب

١) قوله فان قيل بناء الاعتراض على ان اشتراط عموم العلة بغير مورد النص موجب لاشتراط تعدية الحكم اليه وهذا باطل لان العموم قد يوجد بدون التعدية ولو سلم لزومها فهو لازم متأخر وتوقف الشيء على امر لايوجب التوقف على لازمه المتأخرة كيف ولوازم الشيء لوازم متأخرة عن علية الملازمة له ولا يتوقف الشيء على لوازمه المتأخرة ثم للخصم ان يقول لوكان اشتراط العموم فى التعليل بناء على توقف التعدية التى ليس التعدية فائدة سواها عليه يلزم اشتراط وجوب الوصف فيما ليس فيه مانع من التعدية لانها يتوقف على ذلك ايضا . ٢) قوله فى هذه المسئلة اى مسئلة اشتراط التعليل بعموم الوصف وعدم اشتراطه . ٣) قوله توهما منهم ان الحق اى الحق ان يتفكروا فى الاستنباط بمجرد ملاحظة المناسبة بين الاوصاف والحكم فى الاصل من غير ملاحظة التعدى والاقتصار من الوصف ثم اذا حصل غلبة الظن بان العلة هذا الوصف يثبت التعليل بالنظر الى ان العلة متعدية اوقاصرة فعلى الاول يتعدى الحكم وعلى الثانى يقتصر على الاصل فاذا كان الحق ذلك يلزم عدم توقف التعليل على ملاحظة تعدى الوصف اوقصوره فلا يشترط له العموم .

٤) قوله اما توقف التعليل على التعدية كما هو المتوهم اوعلى العلم بالعموم كما هو الحق .

٥) قوله هذه المسئلة مبنية لو اراد بالبناء التوقف فمسئلة اشتراط عموم الوصف فى التعليل به عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لا يتوقف على اشتراط التأثير عنده لجواز ان يكون التعليل صحيحا فى وصف لم يعتبر فى الشرع جنسه فى الحكم المعلل به ولا يكون صحيحا فى وصف قاصر فيلزم اشتراط عموم الوصف غير المورد بدون اشتراط التأثير ولوكان الاشتراط الاول متوقفا على الثانى لم يوجد بدونه هف ولو اراد ان اشتراط العموم يلزم اشتراط التأثير على ان بناء على الشيء لم يستعمل بمعنى لزومه فليس الامر كذلك ايضا لجواز ان يكون التعليل بالوصف القاصر صحيحا ولا يصح التعليل بدون التأثير فيثبت الاشتراط بالتأثير وعدم الاشتراط بالعموم ولوكان لازما له يمتنع انعدام اللازم مع وجود الملزوم وذلك لان التأثير اعتبار جنس الوصف اونوعه فى جنس الحكم اونوعه فذلك بعد تسليم انه يوجب وجود جنس الوصف وجنس الحكم فى غير مورد النص الذى كان الكلام فى تعليله فوجود جنس الوصف بل وجود نوعه فى شيء لا يوجب وجود عينه فيه والا فيلزم المساواة بين الاعم والاخص هف ثم جواز التعليل بالوصف القاصرة يلزم عند الشافعى رحمه الله تعالى من ابتناء التعليل على الاخالة فان الاخالة كما يكون فى الوصف المتعدى كذلك يكون فى وصف القاصر .

٦) قوله وعلى الاكتفاء بالاخالة اى وهى ان يكون الوصف بحيث اذا لوحظ مع الحكم يوقع فى الخيال انه علة اويقال هى كون الوصف بحيث يوقع الحكم فى الخيال ويقربه الى القبول .

٧) قوله اعتبار الشارع وهو الله تعالى وذلك الاعتبار يثبت بالنص اوالاجماع .

٨) قوله لان نوع العلة يريد ان اقتصاء الوصف على المورد مستلزم للاقتصار نوعه وجنسه عليه واقتصارهما عليه يوجب عدم دراية اعتبار الشارع احدهما فى جنس الحكم اونوعه فلا يوجد التأثير وغلبة الظن بالعلية فى قوله مستلزم لاقتضاء نوعه الخ منع فهو ظاهر وكذا فى قوله يوجب عدم دراية الخ منع لجواز ان يكون فى المورد حكم آخر من جنس ذلك الحكم قد علل بجنس ذلك الوصف بنص او اجماع والايجاب المذكور مبنى على امتناع ذلك وهو ممنوع . ٩) قوله اولم يعتبره قيل اذا لم يوجد فى الصورة الاخرى فالعلم بعدم اعتبار الشارع فى تلك الصورة حاصل قطعا لانه لايتصور الاعتبار مع الانعدام ولوقيل المراد لايدرى ان الشارع لم يعتبره فى المورد فنقول تقرير الكلام هكذا اذا لم يوجد فى الصورة الاخرى لايدرى عدم اعتبارهما فى المورد وهذا لايبعد عن الركاكة والجواب ان المراد بقوله لما لم يوجد لما لم يحصل العلم بوجود احدهما فحينئذ يكون المراد باقتصار الوصف عدم العلم بالعموم سواء كان فى الواقع عاما اومقتصرا . ١٠) قوله اوالاجماع سند الاجماع ان كان نصا فورده مورد النص وان كان قياسا فورده المقيس والوصف فى كل منهما يجوز ان يكون مقتصرا عليه اما نص عنه عدم التعليل فظاهر وانما يمتنع مع ملاحظة التعليل واما المقيس فايضا يجوز اقتصار الوصف عليه بمعنى انه لا يتجاوز فى غير المقيس عليه . ١١) قوله افاد عدم فيه ما فيه .

١) قوله وغلب على ظن المجتهد ذهاب الرأى الى امر بطريق الرجحان هو الظن وبطريق التساوى بينه وبين ضده هو الشك وبطريق الضعف والمرجوحية هو الوهم فلو اريد المعنى الاول فلا معنى لعدم منع التعليل بالمتعدى عندنا لانه يلزم حينئذ ضعفه ومرجوحيته وترجيح المرجوح باطل وكذا لو اريد المعنى الثانى لبطلان الترجيح بلا مرجح ولو اريد الثالث فلا معنى لمنع عنده اذ الضعيف لايمنع القوى فمحل الخلاف ليس امرا واحدا فالاولى ان يقال اذا وجد القاصر والمتعدى فلا يتقرر غلبة الظن الاصلى علية المتعدى عندنا واما عنده فيجوز ان يتقرر على العلية القاصر ثم الظاهر ان المراد بالظن الرأى دون غلبة الرأى التى هى المعنى الحقيقى والاغلبية الظن هى اغلبية احد الطرفين وارجحية على الآخر وليس المراد ذلك لان المتع عند الشافعى رحمه الله تعالى يتحقق بمجرد الرجحان من غير حاجة الى الارجحية .
٢) قوله فانما مجرد وهم لو اريد انه كذلك عند المجتهد فليس كذلك ولو اريد انه كذلك بحسب الواقع فالمعتبر انما هو اعتقاد المجتهد وقوله فلا يعارض دليل على عدم ارادة المعنى الثانى لان المانع من المعارضة انما هو مجرد الوهم عند المجتهد . ٣) قوله المتعدى المؤثر ليس المراد المعنى المصطلح وهو ما اعتبر جنس القريب او نوعه فى جنس الحكم القريب او نوعه بالنص او الاجماع لان عموم محل النزاع ما اذا اجتمع وصف قاصر مع وصف متعدى ملائم غير مؤثر وستعرفه المصنف يناقى ذلك فالحاصل ان وصف التأثير لم يعتبر فى محل النزاع فحينئذ ينبغى ان لايذكر وصف التأثير بعد ما وقع يراد ما هو بصدد التأثير فى وجود الحكم فى غير مورد النص فهذا هو المتعدى واما القاصر فليس كذلك .
٤) قوله كما ان توهم بشرط جزائه قوله فهذا المعنى وبجوز الفتح والتشديد على حذف الخبر بظهور المراد اى لايعارضها او الخبر قوله فهذا المعنى انه مثل قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه على ادخال الفاء على خبر ان المفتوحة وان منعه بعض النحاة . ٥) قوله الا اذا كان متعلق بقوله وعند نا لا بقوله فكذا منها لان مجرد التوهم لايعارض غلبة الظن اصلا وعند ثبوت علية القاصر بالنص ليس الثبوت بمجرد الوهم . ٦) قوله حرمت الخمر لعينها فيه منافشة دفعها ان المراد بوصف القاصر ما لايوجد فى غير المورد سواء كان عينا او جزءا او خارجه والحديث يدل على عدم صحة قياس سائر الاشربة على الخمر فى الحرمة .
٧) قوله فان قيل تعليلكم بالثمنية اه يعنى ان النص ورد فى المضروب وعللتم بالثمنية ذكر فى الهداية انه عليه السلام كتب الى معاذ رضى الله عنه ان خذ من كل مائتى درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب

وغلب على ظن المجتهد[1] ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانما مجرد وهم[2] لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن فى علية الوصف المتعدى المؤثر[3] كما ان توهم[4] ان لخصوصية الاصل تاثيرا فى الحكم فهذا المعنى لايمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذا ههنا الا اذا[5] كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت[6] الخمر لعينها فحينئذ يثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل[7] تعليلكم بالثمنية للزكوة فى المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل[8] متعد الى الحلى . فان قيل[9] تعديته الى الحلى لاتدل على كونه وصفا مؤثرا وقد[10] جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا[11] معنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة فى المضروب هو ان كون[12] الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامى وتأثير المال النامى فى وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فتكون علة موثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه[13] فى حكم وجوب الزكوة فالعلة فى الحقيقة النماء لا الثمنية .

قوله ويكون مانعا من علية وصف آخر قيل عليه لاتزاحم فى العلل فيجوز ان يثبت بالنص اوغيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة .

نصف مثقال فهذا النص فى مطلق الذهب مضروبا كان اوغير مضروب وفى الفضة المضروبة دراهما ثم قال بعد صفحة وفى تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة وقال الشافعى رحمه الله تعالى لا يجب فى حلى النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل فى مباح فشابه ثياب البذلة ولنا ان السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر بخلاف الثياب فالنص ههنا يعلل بدليل النماء وهو الثمنية الاعداد للتجارة لتعدية الحكم الى الفضة الغير المضروبة دراهما من التبر والحلى ولما التبر والحلى من الذهب فداخلان الى النص فلا حاجة الى التعليل .
٨) قوله بل متعد الى الحلى اى ما هو من الفضة فقول ثبوت حكم الزكوة فى الحلى غير محتاج الى التعليل والتعدية بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم نزلت فى الزكوة والذهب والفضة غير مقيد بالضرب فيتناول الكل انما قلنا انها من الزكوة لما ذكر فى الشكرة عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية والذين يكنزون الذهب والفضة كبر ذلك على المسلمين قال عمر رضى الله عنه انا افرج عنكم فانطلق قال يانبى الله انه كبر على اصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكوة الا ليطيب ما بقى من اموالكم ولقوله عليه السلام ما من صاحب ذهب وفضة لايؤدى منها حقها الا اذا كان يوم القيمة صفحت له صفائح من نار فاحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباهه اوجنبيه وظهره الحديث فالحديث يتناول الحلى وغيره اذا عرفت ذلك فالتعليل بالثمنية ان كان لتعدية حكم الزكوة الى الحلى فذلك غير جائز لان من شرائط القياس والتعدية ان لايكون فى الفرع نص وان لم يكن كذلك فيجوز تم التعليل الى التعدية والتعليل بالوصف القاصر كذلك فيجوز .
٩) قوله فان قيل لعله استفسار عن وجه مناط التأثير اولا فالتعدية الى الحلى لايدل على التأثير فيحتاج الى السؤال والا فان كان ابطالا فتعليل فهو فى غاية الركاكة لان عدم دلالة التعدى الى الحلى على التأثير لا يوجب عدمه وهو ظاهر وان لم يكن ابطالا له فالوجه الثالث غير ظاهر .
١٠) قوله وقد جعلتم هذه الجملة اى جعلتم اشتراط التعدى وعموم الوصف مبنيا على اشتراط التأثير او جعلتم صحة التعليل بوصف مبنيا متوقفا على تأثيره فلا بد من بيان التأثير .
١١) قوله قلنا يمكن تقريره على وجهين احدهما ان يكون الثمنية علة من حيث انها نماء فى المال فالعلة ههنا النماء وقد اعتبر الشارع النماء فى وجوب الزكوة اعتبار نوعها فى نوع الحكم وهذا هو المناسب بقوله فيما بعد فالعلة فى الحقيقة النماء لا الثمنية والآخر ان الثمنية علة باعتبار نفسه وهى من جنس النماء وقد اعتبر الجنس فى نوع الحكم وهو وجوب الزكوة فقد وجد التأثير . ١٢) قوله كون الذهب والفضة فالاولى ان يقتصر بذكر الفضة لان التعليل فى المضروب من الفضة واما الذهب فالمضروب وغيره منه داخلان فى النص كما مر فلو اجرى التعليل لتعدية الحكم الى حلى الفضة فى الذهب لاجرى فيه مطلقا من غير تقييد بالمضروب فقوله علة الزكوة فى المضروب اى فى الدراهم ثم معنى قوله معنى قولنا انه ان العلة والداعى الى قولنا بعلية الثمنية للزكوة فى المضروب دلالة الثمنية على ان المجرين من اموال التجارة وسببيتهما النماء على ما هو المتعارف ان يطلقون لفظ المعنى ويريدون العلة والداعى والا فالدلالة فالسببية المذكورتين ليست عين علية الثمنية للزكوة ثم الحاجة الاصلية ما له مدخل فى بقاء النفس والنسب كالاكل والشرب واللبس والسكنى والنكاح ولوازمه وقوله من اموال الباقى اضافة بيانية والا ظهر ان يقال من المال الباقى . ١٣) قوله جنسه اى الجنس القريب لانه هو المعتبر فى التأثير .

مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف[1] فى وجودها فى الفرع او فى الاصل كقوله فى الاخ

انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلايعتق اذا ملكه كابن العم[2] فانه ان اراد عتقه اذا ملكه

لايفيده لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلانسلم ذلك

فى الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التى

اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق فى الاصل او ثبت[4] الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف

فى العلة كقوله فى قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اى مكاتب قتل وله[5]

مال يفى ببدل الكتابة وله وارث غير سيده فنقول العلة فى الاصل جهالة المستحق[6] لا كونه

عبدا مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق[7] كقوله مكاتب فلايصح التكفير باعتاقه

كما اذا أدى[8] بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع[9] ●

قوله وان اراد اعتاقه يعنى ان اراد انه يصير ملكا يقع من الكفارة باعتاق قصدى واقع بعد الملك فلانسلم وجود هذا الوصف فى الفرع اعنى الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك قوله او ثبت عطف على اختلف اى لا يجوز التعليل بعلة اختلف فى عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم فى الاصل كالاختلاف فى ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفى ببدل الكتابة ام لا قوله اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد فى الفرع وهو المكاتب الذى لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء فى قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هى باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال.

١) قوله اختلف فى وجودها اسند الفعل الى الظرف وهو ظاهر او الى المصدر بتضمين معنى الاثبات اى اثبت الاختلاف فى وجودها ثم ذلك الاختلاف اما بين الاصل والفرع باعتبار وجود العلة فى الاصل والعدم فى الفرع وحينئذ لاحاجة الى بيان ذلك بعد ما تبين انه لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة او بين العلة باعتبار امر كان فيها فى الاصل وبين غيرها باعتبار امر آخر كان فيها فى الفرع فالتكفير بالاعتاق موجود فى الاخ وابن العم ووجوده فى الاصل وهو ابن العم باثبات العتق بعد الملك فهو يحصل من الولى ووجوده فى الفرع وهو الاخ بثبوته عند الملك بغير فعل الولى فيكون التكفير بالاعتاق بالاعتبار الاول مغايرا لنفسه باعتبار الثانى او بين الحكمين فالتأمل اذا نظر الى وجودها فى الاصل يحكم بانها بخصوصية كذا واذا نظر الى وجودها فى الفرع يحكم بانها بخصوصية اخرى كما اذا نظر الى وجود التكفير بالاعتاق فى ابن العم يحكم بانه باثبات العتق بعد الملك واذا نظر الى وجوده فى الاخ يحكم بانه بثبوت العتق عند الملك وعلى الاخيرين لاشك ان الاختلاف باعتبار المجموع الموجودين فلايناسب مايدل على احد الامرين وهو لفظ او.

٢) قوله كابن العم الظاهر ان علة الحكم وهو عدم العتق اذا ملكه فى ابن العم ليس التكفير بالاعتاق بل هى عدم علة الوجود العتق وهى القرابة المحرمية وذلك لم يوجد فى الاخ بوجود القرابة المحرمية.

٣) قوله وكقوله ان تزوجت الخ العلة فى عدم صحة الايجاب عند عدم النكاح تعليق الطلاق بالتزوج وذلك موجود فى الاصل بلا نسب الطلاق فى الحال لامن يتصف به فى الاستقبال وموجود فى الفرع بلا نسب الطلاق الى المتصف به فى الاستقبال لا فى الحال بل بعد وجود وصف التزوج.

٤) قوله او ثبت عطف على اختلف فيكون صفة لعلة ولعل العائد وضع الظاهر موضع المضمر اى مع الاختلاف فيها والعائد فى الجملة التى وقعت صفة لايلزم ان يكون ضميرا كما قال المحقق الاورى مولانا عبد الغفور لجواز حصول الرابط بغير الضمير كما فى الخبر المبتدأ والحاصل انه اذا ثبت حكم الاصل بالاجماع واختلف فى العلة فقال البعض انها هو ذلك الامر وقال الآخرون انها غير ذلك الامر لايجوز التعليل ولعل ذلك لثبوت الاصل بالاجماع لا الاختلاف فى العلة لوجود التعليل فى الربوا مع الاختلاف فى ان العلة هى القدر مع الجنس او الطعم مع الجنس فلو كان مجرد الاختلاف بدون ثبوت الاصل بالاجماع موجبا بعدم جواز التعليل لما جاز تعليل الربوا فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث.

٥) قوله وله مال يفى قيد بذلك اذ لو لم يترك عنه المال الوافى او لم يكن له وارث غير السيد يقتل قاتله حرا كان او عبدا.

٦) قوله جهالة المستحق لايدرى انه هو المولى او الوارث لاختلاف وقع فيه بين الصحابة رضى الله عنهم انه مات حرا كان او عبدا فعلى الاول المستحق قصاص هو الوارث وعلى الثانى السيد.

٧) قوله يقع به الفرق اى يقع فيه الفرق بين الاصل والفرع لعارض يوجد مع ذلك الوصف فى احدهما دون الآخر فلا يرد ان التعليل فى المثال المذكور بوصف الكتابة وما به الفرق انما هو اداء بعض البدل فلا يصح التمثيل.

٨) قوله ادى بعض البدل اى والحال انه ام يرتد الى الرق بالعجز.

٩) قوله مانع لانه يوجب النقص فى الرقبة ولا بد فى التكفير من الرقبة الكاملة واما الكتابة فلا يوجب الا العتق بحسب اليد وذا لايوجب النقص فى الرقبة ثم الضمائر فى قوله كقوله فى الاخ انه شخص وقوله كقوله ان تزوجت زينب وقوله كقوله فى قتل الحر بالعبد وقوله كقوله مكاتب فلا يصح كلها راجعة الى الشافعى رحمه الله تعالى فى المحرر من ملك وهو اهل التبرع احد اصوله وان علا او فروعه وان نزل عتق عليه فهذا يدل على عدم جريان الحكم فى الاخ والاخت وفروعهما وايضا فيه مخالفة الاجنبية بالطلاق لغو وهكذا تعليق طلاقها بالنكاح وغيره وايضا فيه لايقتل حر برقيق قنا كان او مدبرا او مكاتبا او ام ولد وايضا فيه فلا يجرى اعتاق ام الولد والمكاتب كتابة صحيحة عن الكفارة.

الثالث تعرف العلة[1] بامور اولها النص اما صريحا كقوله[2] تعالى كيلا يكون دولة يقال صار الفئ[3] دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل[4] او ايماء[5] بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة[6] فاقطعوا ايديهما وقوله عليه السلام لاتقربوه[7] طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا والحق[8] ان هذا صريح لان[9] الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار[10] كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا في[11] لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او يترتب[12] الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة

قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلابد من التعرض لحالهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة • ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب • منها ما صرح فيه بالعلة مثل لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد يجئ لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب • ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم محشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية • ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لاينفي الظهور • واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول له السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سألت النبي عليه السلام من دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والالزم العبث وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا من قبيل التصريح على ماذكره المصنف رحمه الله دون الايماء على ما وقع في المحصول • واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر رحمه الله انها في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء ويغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة التصريح وقد يورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ماذكره المصنف رحمه الله في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح .

١) قوله تعرف العلة اي مطلق العلة واما العلة التي بها اثبات الحكم في الفرع فلا يعرف بالنص او الاجماع بل بالاستنباط بشرط المناسبة .
٢) قوله كقوله تعالى كيلا يكون دولة اي قسمة الغنائم بين الفرق المذكورين لئلا يكون في ايدي الاغنياء الذين لا يحتاجون اليه بل يبقى الى ان يموتوا في ايديهم فيأخذه الآخرون كذلك ثم كذلك حتى يكون دولة بينهم اي ما يتداولوا فيه بأخذه البعض بعد ما تركه البعض في المهذب دولة لغة في الدولة ويقال ان الدولة بالضم في المال والدولة في الحرب والقسمة .
٣) قوله صار الفئ وهو الغنيمة الفنية .
٤) قوله وغيرها من الفاظ التعليل كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرأفة على الدافة وقوله خلقتها متصدعا من خشية الله وقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله عليه السلام ان امرأة دخلت النار في هرة اي لاجلها .
٥) قوله او ايماء في التحقيق وفي شرح المتن او بطريق التنبيه والاشارة وليس المراد بالاشارة المعنى المصطلح بل المراد هو الايماء .
٦) قوله نحو السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت فقد تضمن المبتدأ معنى الشرط فيصح دخول الفاء في الخبر لتأكيد الترتب المشعر بالعلية ولكن الفاء ليست للتعليل كاللام ونحوها ومثل ذلك قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه .
٧) قوله لا تقربوه طيبا قبل الحديث فمن مات محرما فكما انه في حياته لا تطيب فكذلك بعد الممات وقوله ملبيا اي محرما .
٨) قوله والحق ان هذا ليس من ترتب الحكم على الوصف بل من ترتب الوصف على الحكم بطريق التعليل على ما يقتضيه سياق الكلام ونحوه واما ان الفاء اما ان يكون للتعليل وهو مستفاد من احدهما فليس كذلك لانه لو قيل لا تقربوه طيبا هو يحشر يوم القيامة ملبيا يفهم التعليل .
٩) قوله لان الفاء سكت عن ان اللام كثيرا بما سيأتي والمعنى ان الفاء مجردة عن ان التعليل .
١٠) قوله فصار التذكير على اعتبار حرف الفاء او لفظ الفاء .
١١) قوله وكذا في لفظ الراوي كان ما سبق في لفظ الشارع وهو الله تعالى ورسوله وذلك في لفظ الراوي ومثل ذلك في قوله سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد ذكره في التحقيق .
١٢) قوله او يترتب الحكم على المشتق لو قال فيما سبق بان يترتب الحكم على الوصف ساكتا عن كون الترتب بالفاء او بدونها لايستغني عن ذلك وعما بعده وهو قوله او يقع جوابا في الكل ترتب الحكم على الوصف لكنه فصل ما فصل للتفصيل.

[illegible]

او تكون بحيث لو لم يكن علة لم يعد نحوا من الحراميين والحق ان هذا صريح او كما ان اذا
وقع بين المتقابلين يكون للمطلوب الاولى ... نحو ... وما سرى معنى ان النص
لامارة بالسوء وبطالعه تغيره فانه ان تكون في حق هذا المتقدم للتعليل او يكون تغيير
لان والعين غير الاسماء وبعدا رأيت لو كان على ابيك دين الميت او يفرق في الحكم بين
شيئين بصفة وصفين مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين
الفارس والراجل بصفة وصف الفروسية وضدها مقرونة مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير
الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم يفهم الحكمان او يرجع الضمير
اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين
نحو القاتل لا يرث على تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر على علة
المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون والعفو يكون
علة لسقوط المهر ... او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو فاذا اختلف
على اختلاف الجنسين فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع
واعلم ان في هذه المواضع ان علم العلية انما هو ان علم العلية لان العلية في بعض
هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة

قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسالك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون باحتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والعلية والاستقلال وغيرها سواء في ذلك وما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا وفي المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء فمثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان ... مقصودهم مثل وجود دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس ام لم يمكن .

[illegible]

لـكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشمل علية المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لـكن بعض تلك العلل لايمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لاقياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امر أتي وتحوها لاعلى كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة

قوله وثالثها المناسبة وهو كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها • وللمصنف رحمه الله في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم يطلعك على اختلاف كلماتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام رحمه الله ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لايصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملايمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لايقبل مالم يتم الدليل على كون الوصف ملايما وبعد الملايمة لايجب العمل به الابعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رحمه الله فالملايمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملايمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نائب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لاقاطعا لها وهذا معنى قولهم الملايمة ان يكون الوصف على وفق ماجاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملايمة للاحكام لاالنائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملايمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعلى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة او تأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا فتقذف بالزبد

١) قوله لكن يمكن قيل فذلك في قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى يمكن ان يكون العلة في وجوب القصاص ما يشتمل علية القتل العمد الذي هو المراد في الآية بدليل قوله عليه السلام العمد قود في هتك حرمة النفس وان نسب الحكم اليه وشمل ذلك كل ما نسب فيه حكم الى علة يمكن ان يكون العلة ما يشتمل هي عليه فلا قطع بالعلل الشرعية اصلا فقوله تعالى لدلوك الشمس يمكن ان يكون العلة شرف الوقت وحضور القلب فيه وقوله كيلا دولة يمكن ان يكون العلة ما يشتمل عليه التحرز عن كون الشيء دولة بين الاغنياء من قيام مصالح الفقراء وتدرتهم بذلك على اقامة امور الدين والدنيا .

٢) قوله كهتك حرمة الصوم الى اداء رمضان فهو اعظم وحرمته اتم من غيره ولذلك لا يجب الكفارة في غيره .

٣) قوله مثلا اشارة الى ان في المواقعة امر آخر يصلح العلية كالجناية والدنس والبعد عن الله تعالى والصوم تهذيب النفس وتقرب الى الله تعالى .

٤) قوله لكن بعض تلك العلل بل كل تلك العلل لايمكن بها القياس اذ لا بد فيه من العلة الغير المنصوصة ليمتاز من دلالة النص فلو ثبت حكم بالعلل المنصوصة بطريق الايماء ينبغي ان يقال انه ثابت بالدلالة لانهم مثلوا الدلالة بقوله تعالى ولا تقل لهما اف وقالوا يدل على حرمة الضرب والضرب بشيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم على كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجله ولاخفاء ان الدلالة على العلية في الصيغة المذكورة للايماء اظهر منها في قوله تعالى ولا تقل لهما اف .

٥) قوله ان كانت علة اي بالنص والا فلا شك انها هي العلة شرعا .

٦) قوله لاقياسا لان ثبوت الحكم بالقياس بان يوجد العلة في غير المنطوق ولايتصور وجود السرقة في غير السارق والسارقة وكذلك المشر في يوم القيمة عليا لايوجد في غير من مات محرما فالمانع من القياس ههنا اما ان كون الوصف قاصر او ثبوته عليه بالنص واما في قول الراوي زنى ماعز فرجم فالمانع هو الامر الثاني دون الاول لان وصف الزنا غير قاصر على ماعز ونحوه وهو قول الراوي سهى عليه السلام فسجد ويجوز ان يراد بنحوه كلما كان العلة فيه وصفا متعديا وان كان قول الشارع دون الراوي فيدرج فيه نحو ارأيت لو كان على ابيك دين .

٧) قوله فاستخرجه يحتمل المعاني اي استخرج ان المراد بنحو ماذا او استخرج وجه عدم القياس به او استخرج نحو ذلك .

٨) قوله وايضا النص عطف على قوله لايمكن بها القياس من حيث المعنى فكأنه قيل لاعبرة بشيء من العلل في هذه المواضع في باب القياس لانه لايمكن القياس في بعضها ولايثبت العلة في البعض ثم اعلم ان العلة في القياس لابد ان يكون وصفا متعديا قاصر وان يكون وصف متعديا لا قاصر وان يكون امرا واحدا مفردا او مركبا لامتعددا يكون كل منها علة في حكم واحد وان يكون ثابتا بالاستنباط لا بالنص او الاجماع اذ الثابت علة ثابتة بالنص او الاجماع ثابت بهما لا بالقياس وكل علة ثبت بالاستنباط يكون القياس وذلك كل تعليل قياس عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى التعليل اعم من القياس فاذن لاتثبت بالاستنباط علة الوصف القاصر ولا العلل المتعدد وكل منها ثبت بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها وكقوله القاتل لايرث مع النصوص الدالة مع ان الرق والكفر وكذا الايمان بالنظر الا المورث الكافر واختلاف الدارين وبنوه المورث موانع من الارث سواء كان النص دالا صريحا او ايماء .

٩) قوله وثالثها المناسبة قد سبق في المتن رحمه الله تعالى ان المناسبة كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه جالبا لنفع او دافعا لضر وعند القاضي الامام ابي زيد كونه بحيث لو عرض على العقول تلقته بالقبول قال في التلويح وقد يفسر المناسب بالوصف اللائم لافعال العقلاء في العادات وقد مر ذلك في التحقيق قال الغزالي رحمه الله تعالى المراد بالمناسبة ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم وفي التحقيق ولا يصلح العمل بالوصف قبل الملائمة كما لايصلح العمل بشهادة الشاهد قبل ثبوت الاهلية وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا للعلل المنقولة من السلف اشبه فالمناسبة والملائمة للعلل في افعال العقلاء بمنزلة صلاحية الرجل للاخبار والملائمة للعلل الشرعية بمنزلة الاهلية للشهادة والتأثير بمنزلة العدالة .

وهي ان تكون على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا

ويحفظ في المتن وان من المناسب ملائما وغير ملائم فغلط المصنف رحمه الله كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب مايكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلابد ان يفسر بمايغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف رحمه الله ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولايكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لايكون مصلحة كما في الجهاد بل لابد من خصوصية اعتبر بها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اى اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتأثير انسب والى اعتبار الشرع اقرب * قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولاشك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة مابه الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه * وما ذكره المصنف رحمه الله من المراد بالملائم كانه يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور من كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه * فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الاتهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين مايوافق التفسير الذي نقله المصنف رحمه الله .

والملائم

---

١) قوله وهي ان تكون على وفق العلل في التحقيق اتفق جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم ان المراد بصلاح الوصف ملائمة اي موافقة ومناسبة الحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون آبيا عنه فلم يفرق بين الملائمة والمناسبة .

٢) قوله واظن ان المراد موافقة الوصف العلل الشرعية باعتبار ذاتها مجانسة اياها وباعتبار وصف عليتها مجانسة ايها ومجانسة الحكم احكامها .

٣) قوله هنا احتراز عن مسئلة التأثير فالمعتبر فيها الجنس القريب ثم هنا احتمالات اى يكفي الجنس البعيد في الطرفين اى الوصف والحكم فلابد التأثير من الجنس القريب في احد الطرفين اى الوصف والحكم فلابد في التأثير من الجنس القريب في احد الطرفين وذلك على ثلثة اوجه او المعنى يكفي البعيد في احد الطرفين فلابد في التأثير من الجنس القريب فيهما او يكفي البعيد في خصوص الوصف اوفي خصوص الحكم ولم يتبين ان المراد ماذا .

٤) قوله بعد ان يكون اخص والا فاما ان يكون مباينا بالمباينة الكلية او مساويا وعلى التقديرين لا يجوز اشتراط المناسبة وهي تضمن الوصف المصلحة بالملائمة اذ لابد في الجامع الشروط القيد مع الشرط والقيد ان يكون بحيث قد يوجد بدون الشرط والا فلا معنى لاشتراط احد المتساويين بالآخر كاشتراط الانسان بالناطق وبالعكس .

٥) قوله فان هذا اى مجرد المجانسة العلل الشرعية في تضمن المصلحة من غير زيادة المجانسة على ذلك مرسل متروك لا يلتفت اليه في باب القياس .

٦) قوله كلما كان لان المتجانسين في الجنس القريب اقل تفاوتا من المتجانسين في الجنس البعيد والاقل تفاوتا من الشيء اقرب ان يكون حكمه كالتعليل المجانس القريب من التعليل الثابت بالنص او الاجماع اقرب ان يكون في حكمه بالقياس الى المجانس البعيد ثم اذا كان احد القياسين بحيث اعتبر جنس علة القريب في جنس حكمه البعيد والآخر بحيث اعتبر جنسها البعيد في جنس القريب يكونان متساويين .

١) قوله لثبوت الولاية عليه اى على الصغير في المال والنفس في حق النكاح فعلية الصغير للولاية في المال ثابتة بالاجماع ثابتة بالمناسبة وهي التضمن لمصلحة الصغير ودفع المضرة اللاحقة له عند عدم تعرض المولى والملائمة التأثير لان الصغير في الوصفين نوع واحد وكذا الولاية في المال والنفس نوع واحد والمشاركة في النوع يتضمن المشاركة في الجنس البعيد فيلزم الملائمة والتأثير.
٢) قوله لما فيه يقصد بمثل هذه العبارة معنيان احدهما ان العجز علة لعلية الصغير للولاية وهو الظاهر والآخر ان العلة في الصغير في الحقيقة هو ما تضمنه من العجز لانه فيكون من باب واقامة السبب مقام المسبب وهو الملائم بقوله فيما بعد فان العلة في احدى الصورتين العجز والاول اقرب لان الكلام في العلة المناسبة والملائمة لانهما يشتمل عليها قوله كالصغير انما يصح على الاول.
٣) قوله لما فيه من الضرورة ففي الصغر ضرورة عجز الصغير عن اقامة مصالحه وضرورة تحصيل المصالح وفي الطواف ضرورة العجز عن حفظ الماء عن الهرة وضرورة دفع الحاجة التي يكون الى الماء.

والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطوف والعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اى اعتبر الضرورة في حق الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي كرم الله وجهه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون فاذا وجد الملائمة يصح العمل ولايجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة.

قوله والملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المحقق رحمه الله بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء من النجاسة بالماء والى تطهير العرض من النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع بتعذر الاحتراز عنه من تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع من تطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور.

٤) قوله وفي الاخرى الطوف والاحسن ان يذكر في مقابلة الطوف الصغير او في مقابلة العجز في الصغير العجز في الطوف.
٥) قوله وهو الضرورة فيه تسامح اى الاشتمال على الضرورة قيل لايتم المشاركة في الضرورة لانها ليست اخص من تضمن المصلحة ولابد في الملائمة في مجانسة العلل الشرعية في الاخص من ذلك لان كل ما تضمن المصلحة يترتب عليه الحكم تضمن ضرورة حفظ تلك المصلحة من الفوت.
٦) قوله في حق الرخص يدل على ان الولاية والطهارة في المسئلتين المذكورتين رخصتان لكون عدم الولاية والنجاسة عزيمة وذلك لان العزيمة على ما سيأتي هو الحكم الاصلي الغير المبني على اعذار العباد والرخصة ضد ذلك.
٧) قوله كما يقال هذا القياس غير صحيح لنص الدال على ان الخمر حرام لعينها قال عليه السلام حرمت الخمر لعينها وتحريم قسم متناول باقتصار عليها والتعليل بالقاصر يمنع التعليل بالتعدي فلا يتصور تعدية الحكم بنبيذ التمر والزبيب مطبوخا ادنى طبخة حلال وان اشتد عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وحرام عند محمد رحمه الله تعالى وهذا في ظاهر الرواية وروى هشام عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انه لا يحل ما لم يذهب ثلثاه بالطبخ فهذا القياس مبني على قول محمد رحمه الله تعالى او على ما في النوادر عنهما.
٨) قوله والعلة له ان الخصم ان يقول بل العلة انها نجاسة غليظة كالدم والنبيذ ليس كذلك.
٩) قوله والشرع اعتبر جنس هذا الاشارة اما الى الوصف وهو دعاء القليل الى الكثير او الى الحكم وهو قيام القليل مقام الكثير وكونه في حكمه اى اعتبر الشرع جنس الوصف في جنس الحكم في الخلوة والجماع فالخلوة تدعو قليل والجماع تلذذ كثير واعتبر جنس الحكم بسبب جنس الوصف فيهما ثم الانسب ان يدل في مقام التمثيل الملائم المجرد عن التأثير وهذا المثال ليس كذلك اذ دعاء القليل الى الكثير وكذا قيام القليل مقام الكثير في الوصفين من نوع واحد وكذلك المثال الاول على ماينا.

١٠) قوله وكذا حمل حد الشرب قال في الهداية وحد الخمر والسكر في الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابة رضي الله عنهم فالمراد شرب الخمر وان قلت والشرب البالغ الى حد السكر فجعل الداعي الى القذف في حكمه بعلة الدعاء بالاجماع فعلية الدعاء لاقامة الداعي مقام المدعو اليه ثبت بالاجماع.
١١) قوله وقد قال علي رضي الله عنه لعل سند الاجماع هو ذلك القياس.
١٢) قوله واذا سكر هذى في تاج المصادر الهذي الهذو والهذاء بيهوده گفتن.
١٣) قوله فاذا وجد فقد تحقق ان المجانسة للعلل الشرعية بمجرد تضمن المصلحة غير معتبر اصلا لا في الحكم ولا في وجوبه والمجانسة في الاخص من ذلك بلا واسطة وهو الملائمة معتبرة في الصحة دون الوجوب والمجانسة في الاخص من ذلك الاخص وهو التأثير معتبر فيهما فمن ذلك يلزم القوة بسبب القرب في المجانسة.
١٤) قوله فالملائمة كاهلية الشهادة تنبيه لا تمثيل فكما يصح القضاء بمجرد الاهلية من غير وجوب فكذلك يصح القياس بمجرد الملائمة من غير وجوب.

وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصل وهى ان يكون للحكم[١] اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اى يقع[٢] فى الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى[٣] بالمصالح المرسلة اى[٤] الاوصاف التى تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة وتقبل[٥] عند الغزالى اى المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لايقبل اتفاقا وهو الذى اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة.

قوله وعند بعض الشافعية يعنى ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعلى ابطال نفسه باثر اونص او اجماع اوايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة اخرى وعن المعارضة اعلى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كمايقال لايجب الزكوة فى ذكور الخيل فلاتجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفى فى ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلايخفى انه متعذر اومتعسر والمصنف رحمه الله فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف اونوعه وفرقة يوجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اى موقعا فى القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التى تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور فى اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص اواجماع وهو المؤثر اولا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لايخلو اما ان يثبت بنص اواجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم اواعتبار جنسه فى عين الحكم اواعتبار جنسه فى جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لابنص ولاباجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى مالم يعلم الغاؤه والثانى ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم اوجنسه فى عين الحكم اوفى

فى

١) قوله وعند بعض الشافعية له ولا يجمع ان يظن انه لاخلاف بيننا وبين هذا البعض لان شهادة الاصل على مافسرها المصنف رحمه الله تعالى هو التأثير وعندنا يجب العمل بالملائم بشرط التأثير وانما قلنا ذلك لان الحكم اذا كان له اصل معين من نوعه يوجد فيه نوع الوصف اوجنسه لايلزم ان يكون اعتبار الوصف فى الاصل بان يثبت بالنص اوالاجماع انه علة فيه والتأثير لايوجد بدون ذلك فهو اعم من شهادة الاصل من وجه لاجتماعهما فيما اذا كان للحكم اصل من نوعه اعتبر فيه نوع الوصف اوجنسه وافتراق التأثير فيما اذا كان له اصل من جنس اعتبر فيه الوصف نوعا اوجنسا وافتراق الشهادة فيما اذا كان له اصل من نوعه يوجد فيه نوع الوصف اوجنسه ولم يثبت اعتبار الوصف فى الاصل بمجرد كونه اى كون الملائم لامطلق الوصف فيما سبق من ان الشافعى رحمه الله تعالى يكتفى بالاخالة مطلقا انه بعد وجود الملائم يكتفى بها من غير اشتراط التأثير.

٢) قوله اى يقع بالنصب بتقدير ان يقع فانه تفسير الكون. ٣) قوله وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اى الوصف الملائم المخيل الذى لم يوجد فيه شهادة الاصل بالمعنى المذكور باعتبار جزئياته يسمى بالمصالح لاشتمالها المصالح وبالمرسلة لانها مرسلة متروكة لا يعمل بها عندنا واما الوصف المخيل المجرد من الملائمة فلايعمل به اتفاقا وان كان متضمنا لمصلحة وقد مر ذلك فى الاتى حيث قال فان هذا مرسل لا يقبل اجماعا فالاشارة الى التضمن المصلحة مطلقا من غير تقييد بالاخالة وعدمها تم الظاهر ان الاخالة اخص مطلقا من تضمن المصلحة لانه لاعلاقة انه اذا لوحظ الوصف مع الحكم علم ان فى ترتب الحكم عليه فائدة فيها مصلحة العباد فيقع فى الخيال انه علة له واما تضمن المصلحة فيجوز ان يكون مما عرفه البعض دون البعض.

٤) قوله اى الاوصاف له ليس تفسير الاسم الاشارة لوجهين احدهما انه لا يلائم السوق لانه فى بيان الوصف الملائم المخيل دون مطلق الاوصاف المخيلة والثانى ان تفسير المفرد بالجمع لايتم الا بنوع من التكليف فهذا بيان لكلام المطلوب الملحوظ هنا فكانه قال الاوصاف المخيلة يسمى بالمصالح المرسلة فكذا الوصف الملائم المخيل.

٥) قوله وتقبل عند الغزالى الضمير للوصف الملائم المخيل المذكور بقوله اى مصالح المرسلة اللام للعهد اشارة الى المذكور فى قوله وهذا يسمى بالمصالح المرسلة فيلزم التقييد بالملائمة والمنى يجب القبول عند الغزالى والا فقبول الوصف الملائم فى حق صحة العمل لايختص بالغزالى رحمه الله تعالى اذ الحنفية والشافعية متفقون على ذلك وانما الخلاف فى حق وجوب العمل عند الحنفية لا يجب بدون التأثير بمجرد شهادة الاصل عند الشافعية يجب بشرط احد الامرين على الخلاف بينهم.

فى اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالى رحمه الله وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذى هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار بأسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف فى الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد فى الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق

جنسه والى مالم يعلم منه ذلك فهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالى رحمه الله بقبوله وشرط الغزالى فى قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اى مختصة بشخص فخرج التلعقليس فى محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لايجوز الرمى لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لايجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر فى جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر فى عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر فى جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسب وفى ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هى نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم فى الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له . قال الامام الغزالى رحمه الله من المصالح ماشهد الشرع باعتباره وهى اصل فى القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم فى كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا فى محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهى مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب فى باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية لايجوز الحكم بمجردها ما لم تعضد بشهادة الاصول لانه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس . واما المصلحة الضرورية فلا بعد فى ان يؤدى اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما فى مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة فى المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الحكم الكلى على الجزئى وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعانى عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل معين . وقال بعض ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى المناسب اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لايلائم ولا يشهد له اصل معين فلايقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب شهد له اصل معين لكن لايلائم فهو فى محل الاجتهاد وملائم لايشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا فى محل الاجتهاد .

١) قوله فى اثبات الحكم متعلق بقوله اعتبر الشرع او بقوله لمصلحة اى لمصلحة كائنة فى اثبات الحكم او بهما على التنازع وهذا يحتمل الوجوه اى فى اثبات عين الحكم او نوعها او جنسه القريب او جنسه الابعد والاول باطل لان الكلام فى الحكم الذى كان التعليل لاثباته وهذا لايتصور ان يكون مما اعتبر الشارع فيه جنس الوصف الابعد بل ثبت بالنص او الاجماع ان الجنس المذكور علة فيه لانه ثابت باحدهما قطعا فلا معنى للتعليل للاثبات والثالث بعيد عن الفهم والرابع الابعد فتعين الثانى فاذا كان اعتبار الجنس الابعد فى نوع الحكم موجبا للارسال الذى يكون منافيا لمدرك لانها مقبول اتفاقا فى صحة العمل غير مرسلة فلابد فى الملائمة من الجنس الغير الابعد فى جنس الحكم الغير الابعد فان كان الجنس البعيد معتبرا فى الجنس البعيد فلائمة بدون التأثير وان كان القريب معتبرا فى القريب فلائمة مع التأثير .

٢) قوله اذا كانت المصلحة اذا وجدت المصلحة الضرورية بدون التأثير وشهادة الاصل يجب العمل عند الغزالى والفريق الثانى من الشافعية ولا يجب عندنا وعند الفريق الاول منهم واذا وجدت الملائمة مع الاخالة بدون المصلحة الضرورية القطعية بدون التأثير وشهادة الاصل يجب العمل عند الفريق الثانى لا عند الغزالى ولا عند الفريق الاول ولا عندنا فالغزالى ليس داخلا فى واحد من الفرق الثلاث وكلية الضرورية الكلية ما الزم واهم لم يكن لابدت اصلا كالمحافظ على الاسلام والمسلمين .

٣) قوله كتترس الكفار فى تاج المصادر التترس سپردار شدن وتعدى بالباء فالوصف الملائم المخيل ههنا التترس بالمسلمين وصيرورتهم ترسا للكفار والحكم جواز الرمى اليهم حينئذ والمصلحة الضرورية صيانة الدين وعامة المؤمنين انما الكلام فيما اذا كان الكفار على شرف الاستيلاء بالرمى عدم ذلك .

٤) قوله فانه لم يوجد اعتبار الشرع فيقال اذا جمع من الكفار فى دار الاسلام والعياذ بالله من شرهم فيحضروا الابل المسلمين فى الصحراء فادركهم جماعة المسلمين وكانوا بحالة لو لم يستولوا عليهم لحقهم جمع آخر من الكفار فيغلبون من المسلمين فيكون اتلاف تلك الابل بالرمى والسيف مناطهم يتضرروا مستولين على الكفار ويدفعوا منهم فالتحصين بالمال المعصوم من جنس التترس بالنفس المعصومة واتلاف المال المعصوم من جنس اتلاف النفس المعصومة والاول اخص من الهزيمة من الضرورة والثانية اخص من استباحة المحرمات وقد اعتبر الضرورة جنسا بعيدا للتترس والاستباحة جنسا بعيدا لاتلاف النفس المعصومة والجنس الابعد هى المتضمن للمصلحة فى ترتب الحكم عليه والمتحصل للمصلحة فى ترتبه على الوصف والاول اعم من ان يكون ضرورة او اخالة من الضرورة والثانى اعم من ان يكون استباحة المحرم اوغير ذلك كتحريم الرواية الشدو والجنس والاخص من الجنس البعيد قريب يتحقق به التأثير فليس المثال من المصالح المرسلة.

لكن وجد اعتبار الضرورة فى الرخص فى استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونحن نعلم ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لأن صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمى الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهى صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين برمى الترس تكون قطعية لاظنية كحصول المصلحة فى رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافرون فى قلعة بمسلم لايحل رمى الترس وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا رمى الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة فى سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض فى البحر نجا الباقون لايجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لاتهلك الا جماعة محصورة وفى التترس لو تركنا الرمى لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتأثير عندنا ان يثبت بنص اواجماع اعتبار نوعه اوجنسه فى نوعه اوجنس اى نوع الوصف اوجنسه فى نوع الحكم اوجنسه

قوله لكن وجد اعتبار الضرورة فى الرخص فى استباحة المحرمات اورد المصنف رحمه الله عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف فى الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير فى تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتأثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعى رحمه الله اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف فى عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالى رحمه الله المؤثر مقبول باتفاق القائسين وقصر ابو زيد الدبوسى رحمه الله القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه من قبيل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف فى عين الحكم وهو الذى يقال انه فى معنى الاصل وهو المقطوع به الذى ربما يقر به منكروا القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثانى ان يظهر تأثير عينه فى جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه فى عينه وهو الذى خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس فى الجنس وهو الذى سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد فى الجنسية، فالمصنف رحمه الله اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ماسبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية فالمراد بالوصف الوصف الذى يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف

والمراد

---

١) قوله لكن وجد اعتبار الضرورة اعترض فى التلويح بان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف فى الملائمة والجواب ما حققنا آنفا.

٢) قوله لان صيانة الدين هذا يدل على ان وضع المسئلة فيما اذا كان الكفر على شرف الاستيلاء على جميع بلاد اهل الاسلام اوبالاستيلاء على بعض البلاد لايلزم استيصال الدين ولا قتل جميع المؤمنين فى الهداية واذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدينة او حصنا دعوهم الى الاسلام فان ابوا كفروا من قتالهم وان امتنعوا دعوهم الى دار الجزية فان ابوا استعانوا عليهم وحاربوهم ونصبوا عليهم المجانيق.

٣) قوله مصلحة كلية اى حصول الاستخلاص اتم له والضرورة فيه اتم.

٤) قوله لايحل رمى الترس لعل المراد لايحل الرمى بنية الترس والا فالرمى الى الترس بنية الرسل مباح كما مر لايحل رمى الترس فى موضع المسئلة ايضا ليس بنية بل بنية كافر وراءه فلا فرق بين الوضع وبين مسئلة القلعة.

٥) قوله وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم الظاهر ان المعنى لايحل ايضا مطلق رمى الترس وفيه مافيه والجواب ان المراد بيان ما ذهب اليه الغزالى دخل الرمى الى الترس فيما بين الصورتين عند الحنفية لاينافى ذلك.

٦) قوله لان المصلحة غير كلية ولان الكل مساوية فى عصمة الدم واستحقاق الخلاص من غير الفرق فترجيح البعض ترجيح بلا مرجح وفى مسئلة الترس فارق بين الترس وبين سائر المسلمين وايضا فى مسئلة السفينة صيانة الدين والضرورة الكلية انما هى بها.

٧) قوله والتأثير عندنا هذا يدل على ان التأثير عند غيرنا غير بمعنى آخر فلعله اراد بالمعنى الآخر الاخالة عند الفريق من الشافعية وشهادة الاصل عند الآخرين والمصلحة الضرورية القطعية الكلية عند الامام الغزالى قال فى التلويح انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع باعتبار الوصف فى عين ذلك الحكم وكذا قال الامام الغزالى المؤثر مقبول باتفاق القائسين انتهى وذلك لانه كلما وجد التأثير بهذا المعنى وجد الاخالة وشهادة الاصل فيكون التعليل مقبولا عند الفريقين وكذا عندنا وهو ظاهر فالتأثير بالمعنى الاخص ليس بشرط عند واحد من الفريقين بل امر يوجب قوة القياس ورجحانه على غيره ويجوز ان يكون قول الامام مبنيا على انه اراد بالمؤثر المعدل والمعدل مقبول اتفاقا لكن العدالة عند الحنفية بمعنى وعند الشافعى رحمه الله تعالى بمعنى آخر فى شرح المغنى لاخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى فى اشتراط الصلاح والمناسبة والملائمة وكذا فى اشتراط العدالة وانما وقع الخلاف فى تفسيرها فعندنا بالتأثير اى بظهور اثره فى الحكم المعلل اما بالنص اوالاجماع وقال بعض الشافعية عدالته يكونه مخيلا وقال بعضهم الاخالة ليست بشىء من عدالته بالعرض على الاصول ومعناه ان العاصم بقوانين الشرع اذا واققها وسلم من مناقضة اصل اومعارضة صار معدلا اراد بالمناقضة الاتتاقى والبطلان بسبب الاتوى المخالف من الاصول وبالمعارضة مخالفة المساوية قوة وضعفا ولا يخفى ان ذلك لايقتضى شهادة الاصل بالمعنى المذكور.

والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان الجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف.

والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وجنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يتعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات.ه فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذى ثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية اوعلية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم اوعلية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز براسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة اوعلية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبى بتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففى بعضها نظر لما سيأتى من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر.

---

١) قوله والمراد فيه اربعة احتمالات الجنس القريب في الوصف والحكم ما اول احدهما اول خصوص الوصف اول خصوص الحكم ولم يتبين ان المراد ما ذا.

٢) قوله نظير اعتبار النوع في النوع فجنس السكر افساد العقل وفوقه افساد القوة الحيوانية وفوقه افساد الشيء وجنس الحرمة دافع فساد العقل وفوقه دافع فساد القوة وفوقه دافع الفساد ثم تبين الجنس والنوع بحيث يتميزان ولا يصدق احدهما على الآخر مشكل فكل كلى فوقه وتحته كلى فهو جنس نظرا الى السافل ونوع نظرا الى العالى ولو اريد بالنوع ما لا يكون تحته كلى فهو آخر فلا يصح قوله كالسكر في الحرمة نظرا لاعتبار النوع في النوع اذ تحت السكر الكلى وهو السكر بالشراب المحرم والسكر بالشراب المباح وتحت الحرمة كلى كالحرمة الثابتة بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس.

٣) قوله ارأيت لو تمضمضت شبه النبي عليه السلام القبلة بالمضمضة في عدم ايصال الصائم الى ما يوجب افطاره وهو الشرب والانزال بالاختيار والدخول فلذلك يلزم الفساد اذا قبل وانزل مع عدم الدخول.

٤) قوله نظير اعتبار الجنس في النوع بجرد اعتبار والا فتوق عدم الدخول كليات كالامساك المطلق والامساك عن الفساد والامساك عن افساد العبادة والعبادة اما مالية او بدنية اعم من الصوم والامساك عن افساد الصوم قد يكون بعدم الدخول وقد يكون بعدم الخروج كالامساك عن التقيؤ القيء الكثير كما ان تحت عدم فساد الصوم كليات باعتبار الكراهة وعدمها وباعتبار كون الصوم فرضا او واجبا او نفلا وباعتبار كونه اداء او قضاء او كفارة ٥) قوله وهو عدم دخول اى عدم دخول مطلق سواء كان عدم دخول شيء في الصائم او عدم دخول شيء منه في الغير وقوله في عدم فساد الصوم اى كما اذا ذاق الطعام ولم يأكل.

٦) قوله وكقياس الولاية فالولاية في النكاح على البكر الصغيرة ثابتة اجماعا لانه عليه السلام زوج عائشة رضى الله عنها بتزويج ابيها رضى الله عنه وهى كانت بكرا صغيرة قال النبي عليه السلام البكر يزوجها ابوها وهو يعم البالغة والصغيرة وكذا على الثيب الصغيرة قياسا على البكر الصغيرة يرد عليه ان الحكم في الفرع ثابت بقوله عليه السلام النكاح الى العصبات من غير فصل من البكر والثيب وشرط القياس عدم النص في المقيس.

٧) قوله ثبوتها في المال على الثيب الصغيرة لا وجه للتقييد بها لان الحكم على الصغير والصغيرة البكر والثيب الا انه يريد الاشارة الى صحة قياس الولاية على نفس الثيب الصغيرة على الولاية على مال الثيب الصغيرة كما يصح القياس على الولاية على نفس البكر الصغيرة كل من القياس باعتبار التأثير الصغير في المقيس عليه للآخر وكطهارة سور الهرة فيه نظر لان الكلام في وصفه عرف عليته بالمناسبة مع الملائمة والتأثير بسبب اعتبار جنسه في جنس الحكم وكثيرة الطوف علة قد عرفت بالنص كما مر.

٨) قوله فان الجنس الضرورة اى المشتمل على الضرورة لان كثيرة الطوف ليس من الضرورة نفسها بل المشتمل عليها فلا بد من اثبات اعتبار الجنس المشتمل على الضرورة في جنس التخفيف.

وقد يتركب[1] بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه[2] كالمصر مثلا فان للوصف اعتبارا فى جنس الولاية ولجنسه اعتبارا فى جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون[3] مثلا

قوله وقد يتركب بعض الاربعة لاخفاء فى ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب فى احد عشر لان التركيب اما ثنائى اوثلاثى اورباعى اما الرباعى فواحد لاغير واما الثلاثى فاربعة لانه يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى وذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع فى النوع اوفى الجنس اواعتبار الجنس فى النوع اوفى الجنس واما الثنائى فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد ويتركب مع كل من الثلثة الباقية ويصير اثنا عشر حاصلة من ضرب الاربعة فى الثلثة فيسقط ستة بموجب التكرار اونقول اعتبار النوع فى النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس فى النوع اومع اعتبار النوع فى الجنس اومع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار الجنس فى النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع فى الجنس اومع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار النوع فى الجنس يتركب مع اعتبار الجنس فى الجنس ۔ فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا فى اعتبار الجنس واما اعتبار النوع فى النوع فيستلزم التركيب الرباعى البتة واعتبار النوع فى الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائى قلت المراد الاعتبار قصدا لاضمنا حتى ان الرباعى ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر فى الحرمة وكذا الجنس الذى هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر فى الحرمة ثم السكر يؤثر فى وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ۔ ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا فى وجوب الزاجر واما المركب من الثلثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع فى النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز الحكمى بحسب المحل يحتاج اليه شرعا مؤثر فى الجنس اى فى سقوط الاحتياج وفى النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر فى بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر فى النوع اى فى التيمم من حيث انه تيمم ۔ والمركب مما سوى اعتبار الجنس فى النوع كما فى التيمم اذا لم يجد الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمى بحسب المحل

وقس

---

۱) قوله وقد يتركب اى قد يجتمع بعض الاقسام مع بعض فى بعض المواضع كالسكر مع الحرمة اعتبر جنس السكر وهو ضعف من القوة العاقلة فى جنس الحرمة وهو الكف والطلوب فالمجنون محجور عن التصرفات لاجمع يمه وهبته وكذا نوع السكر معتبر فى جنس الحكم بنص يدل على حرمة صلوة السكران قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وحرمة الصلوة غير نوع حرمة الشرب اما قوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت فجنس عدم دخول بشىء معتبر فى جنس الحكم اذلا يفسد الصلوة اذ ادخل بشىء فى فم المصلى ولم يأكله وكذا نوع الوصف معتبر فى جنس الحكم وهو عدم فساد العبادة كالوضوء عبادة لا يفسد بالقبلة بدون الدخول ثم اعلم انه كلما اعتبر فى غير القيس والمقيس عليه نوع الوصف اوفى نوع الحكم يلزم فيه اعتبار الجنس من الجنس اذ لا يوجد النوع بدون الجنس فالتركيب من الاربعة لازم فى القسم الاول ومن الاثنين فى الثانى والثالث واما الرابع فان كان الجنس قريبا اومتوسطا فتركيب والا فلا ۔

۲) قوله فاستخرجه اى استخرج كيفية التركيب عدد الاقسام وامثلة يوجد فيها التركيب ۔

۳) قوله كالمجنون مثلا اى وكذلك المعتوه والسنه والمغمى عليه والرقيق ۔

وقس[1] عليه البواق والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى احد[2] عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى[3] الجميع ثم المركب من ثلثة ثم المركب من اثنين ثم ما[4] لا يكون مركبا .

عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس فى الجنس ثم النوع مؤثر فى النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس اى فى عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر فى النوع لان العجز المذكور لايؤثر فى التيمم من حيث هو التيمم ❁ والمركب مما سوى اعتبار النوع فى الجنس كالحيض فى حرمة القربان فهذا تأثير النوع فى النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس فى الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تأثير النوع فى النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون فى الصلوة او خارجها ولجنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير فى حرمة الصلوة لكن ليس له تأثير فى الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا ❁ واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى النوع كما فى طهارة سؤر الهرة فان الطوف علة الطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كابار الفلوات ❁ والمركب من اعتبار النوع فى النوع مع النوع فى الجنس كانطار المريض فانه مؤثر فى الجنس وهو التخفيف فى العبادة وكذا فى الانطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى الجنس كولاية النكاح فى المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمى بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس فى النوع مع الجنس فى الجنس كالولاية فى مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية ثم هو مؤثر فى الولاية فى المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس فى النوع مع النوع فى الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر فى وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما فى اليد وهى آلة التطهير مؤثر فى وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع فى الجنس مع الجنس فى الجنس كما فى عدم الصوم على الصبى والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر فى سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل فى القوى مؤثر فى سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله قوله ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع بمعنى ان قوة الوصف انما هى بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع فى النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر والقياس اذلا فرق الابتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه .

١) قوله وقس عليه البواقى اى بواقى الامثلة وهى ثلثة تقدم تحقيق الاثنين منها وهما الاول والثانى واما الرابع فجنس الطوف وهو الخروج معتبر فى نوع الطهارة كما فى التيمم ونوعه وهو كثيرة ورود الرعاف او الاستحاضة معتبر فى نوعها كما فى وضوء صاحب العذر حكم لصحته مع وجود الحدث .

٢) قوله احد عشر قسما وباعتبار كون الجنس قريبا ومتوسطا يكون الاقسام اثنين وعشرين وباعتبار ان القريب او المتوسط فى الوصف او الحكم يزيد على ذلك تأمل .

٣) قوله اقوى اى باعتبار حسن التأثير لان سبب التأثير اذا كان امور اربعة فهو اقوى مما اذا كان اقل من ذلك وانما قلنا باعتبار حسن التأثير لان المركب من الاثنين بل المفرد اذا كان مشتملا على المصلحة الضرورية القطعية الكلية يكون اقوى من المركب من الاربعة الغير المشتمل عليها .

٤) قوله ثم ما لا يكون مركبا فالمراد ان كان اعتبار نوع فى نوع دون المركب وان كان اعتبار جنس فى جنس مع اعتبار نوع فى جنس او اعتبار جنس فى نوع لان اعتبار الجنس فى الجنس لما كان مثبتا للتأثير منفردا كان مثل اعتبار النوع فى النوع فاذا انضم معها يماثله فى ذلك كان اقوى كما ان العدلين مثل الزاهدين فى قبول شهادتهما فاذا انضم معهما عدلان آخران كان المجموع اقوى حتى قبل شهادة الاربع فى الحد وثبت بها الزنا ولا يقبل شهادة الزاهدين .

وقد سمى البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف اونوعه ويسمى شهادة الاصل وهى اعم من اولى الاربعة مطلقا اى شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف فى نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف اونوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف اونوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم وبينهما وبين اخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من اخيرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا

قوله وقد سمى البعض ذكر فى بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه فى نوع الحكم ولم يؤثر جنسه فى جنسه كالطعم فى الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر فى ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم فى ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلثة الباقية قوله ثم لا يخلو اى الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل اولا يكون ففى الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف اونوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل اولا يكون لما ذكر ان كلا من اعتبار النوع فى الجنس واعتبار الجنس فى الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع فى النوع واعتبار الجنس فى النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه اوجنسه فى نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه فى جنس الحكم اوجنسه فى جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قال الشافعى رحمه الله ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لايكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم ٭ وقال شمس الائمة رحمه الله الاصح عندى انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل فى الشرع لامحالة ولكن يستغنى عن ذكر لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف فى مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لايذكر وحينئذ يصح ان يحمل قوله ثم لايخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره .

واذا

١) قوله قد سمى البعض وذلك الغرابة وقلة وقوعه اولاً لكمال قوته غريب فيما بين المفردات لا يماثله غيره منها .

٢) قوله والثلاثة ملائمة لكونها ملائمة موافقة لتصارف فى الشرع فالملائم له معنيان احدهما اعم من المؤثر والاخر اخص منه .

٣) قوله ثم لايخلو من ان يكون اى مطلق الحكم لايخلو من هذا القسم اى قد يكون بحيث يكون له اصل معين من نوعه فلا يلزم التزام الحذف فى الكلام بان يقال اصله لايخلو من ان يكون اصله اولايكون قوله وهو اعم من الاربعة تية الاول وفى هذه العبارة سقم لانه قصد زيادة موصوف اسم التفضيل على ما اضيف اليه كما يدل عليه الشرح وشرط صحة الاضافة عند ذلك القصد ان يكون الموصوف بعضا من مفهوم المضاف اليه نحو زيد افضل الناس من غيره من الناس ثم المراد العموم بحسب التحقيق والوجود دون الصدق والحمل لان اعتبار الوصف فى الحكم جهة علة فى ثبوته وهذا يباين وجود الوصف فى الحكم بحسب الحمل فلاشئ من اعتبار الوصف فى الحكم بوجوده فيه وبالعكس

٤) قوله يكن لايلزم لجواز ان لا يكون ذلك الاصل المعين مستقلا او يكون مثلا بما يكون يباين جنس الوصف او بجنسه الابعد .

٥) قوله وبينهما وبين اخيرى الاربعة اطلاق اعتبار النوع او الجنس فى الجنس فيه وجهان اعتبارها فى الجنس مطلقا سواء كان مستقلا ضمن النوع اولا فى ضمنه واعتبارها فيه من حيث انه مستقلا لا فى ضمن نوع فشهادة الاصل اعم من وجه من كل منهما بكلا الاعتبارين فليتأمل فانه حق تم النسبة بينها وبين جميع المركبات غير المركب من اخيرى الاربعة انها اعم مطلقا من الجميع وبينها وبين المركب بين الاخرين عموم من وجه والقسم الاول من شهادة الاصل وهو ان يوجد جنس الوصف فى نوع الحكم فيه وجهان اعتبار الجنس مطلقا سواء كان لا فى ضمن نوع الوصف او فى ضمنه واعتباره من حيث انه لا فى ضمنه فعلى الوجه الاول يكون اعم مطلقا من القسم الثانى وعلى الثانى اعم من وجه واما الاربعة المفردة مما فيه الجنس باعتبار اطلاقه اعم مطلقا مما فيه النوع وباعتبار تقييداته فالاول باعتبار الاول اخص من الكل وكل من الثانى والثالث اخص من الرابع والثانى اخص من وجه من الثالث وباعتبار الثانى كل يباين غيره منها .

٦) قوله واحد من اخيرى الاربعة ينبغى ان يقال فى الموضعين كل واحد من اخيرى الاربعة كما عرفت .

٧) قوله لاقياسا فالتعريف المذكور فيما سبق للقياس لا يكون مانعا عند هذا البعض .

واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لايكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى

الاربعة لايكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا

والتعليل باخيرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة

الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا يسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف

فى تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا

وقد توجد بدون اخيرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون

التأثير لايقبل عندنا ويسمى غريبا اى يسمى الوصف الذى يوجد فى صورة يوجد فيها

نوع الحكم من غير تأثير غريبا فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذى اعتبر

نوعه فى نوع الحكم والثانى مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه اونوعه فى نوع ذلك

الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا

قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير يعنى ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره فلايقبل عندنا اى لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير اوالمراد به انه لايقبل مالم يكن ملائما ۔ فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه فى جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لايكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب فى الجنس القريب على ما مر فى تفسير المؤثر والمعتبر فى الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غيـر المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسـم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه اونوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لايعلم اعتباره ولا الغاؤه فى نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف رحمه الله فى اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التأثير بانها قد توجد بدون الاولين يعنى اعتبار النوع اوالجنس فى النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعنى اعتبار النوع اوالجنس فى الجنس لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التأثير فى الجملة لانحصاره فى الانواع الاربعة ومايتركب منهما ۔ وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لايستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد فى الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لايلزم ان يوجد بدون التأثير۔

١) قوله وان وجد شهادة الاصل اه شهادة الاصل على ما سبق ان يوجد الجنس اوالنوع فى نوع الحكم من غير تقييد الجنس بالقريب اوالبعيد الغير الابعد فحينئذ يمكن ان يكون وجودها بدون التأثير بان يوجد الجنس الابعد او البعيد فى نوع الحكم سواء كان بطريق الاعتبار اولا ولئن يوجد الجنس القريب اوالنوع فى نوع الحكم بدون الاعتبار وتعليل الشرع فقد ظهر ان شهادة الاصل يوجد بدون الثلاثة ايضا اذ لابد فى الثلاثة من اعتبار الجنس البعيد ولايكفى مجرد الجنس البعيد ولااعتبار الجنس الابعد فهى اعم من وجه من الثلاثة وكذا من التأثير.

٢) قوله لا يكون حجة عندنا اى لا يكون حجة موجبة واما عند الشافعية اذا كان مع الثلاثة يكون الحجة موجبة وكذا عندنا حجة مصححة مع الثلاثة .

٣) قوله ويسمى غريبا لان شهادة الاصل بدون التأثير قليلا ما يكون والغريب بهذا المعنى يباين الغريب بالمعنى الاول ويجامع المرسل بمعنى اعتبار الجنس الابعد فى حكم نوعه اوجنسه ويجامع المصالح المرسلة بمعنى الاوضاع التى يرضاها الشارع بجهة كونها مخيلة .

٤) قوله فالغريب نوعان فيه تسامح اذ لايصح ان يقال ان العين نوعان الشمس والباصرة وانما يقال جانبان اوالمسمى بالعين نوعان .

٥) قوله وهوالوصف جرى الغريب اولا على قسم من التأثير وثانيا على قسم من التعليل اوعلى قسم من شهادة الاصل والكل يشتمل على الوصف فسمى به مجازا .

وانما اعتبرنا التأثير لانه[1] اى القياس امر شرعى فيعتبر فيه اى فى القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه[2] ولان[3] العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه السلام انما من[4] الطوافين والطوافات عليكم وقوله فى[5] المستحاضة انه دم عرق .

قوله وانما اعتبرنا التأثير فى العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعى فلابد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضى الا ان يكون له اصل فى الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف اوجنسه القريب فى نوع الحكم اوجنسه القريب على ما فسرتم به التأثير فممنوع ولم لايكفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثانى بانه لايدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التأثير بالمعنى المذكور ولايخفى ان فى كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير فى هذا المقام مايقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف المناسب ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذى ذكره المصنف رحمه الله اولا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر فى كلامهم فى هذا المقام ومن تقرير التأثير فى الامثلة المذكورة ففى قوله عليه السلام انها من الطوافين لجنس الطواف وهو الضرورة له اثر فى الشرع فى التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كمن اكل الميتة فى المخمصة فانه لايجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما فى حل الميتة وفى قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر فى وجوب الطهارة وفى عدم كون انفجار الدم حيضا وفى كونه مرضا لازما مؤثرا فى التخفيف اما فى وجوب الطهارة فلان العبد لايصلح للقيام بين يدى الرب الا طاهرا واما فى عدم كونه حيضا فلان الحيض دم نبت عادة راتبة فى بنات آدم خلقها الله تعالى فى ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا فى الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما فى كونه مرضا فلانه ليس فى وسعها امساكه ورده فيكون له تأثير فى التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة فى وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا وفى قوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر فى عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست فى معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست فى معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج فى فرج ولا معنى لعدم الانزال ففى المسئلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب.

انفجر

---

١) قوله لانه امر شرعى قيل كونه امرا شرعيا انما يقتضى حكم الشرع لصحته وذلك لايتوقف على تعليل الشارع نوع الحكم اوجنسه بنوع الوصف والجنس فقوله اعتبار الشرع لو اريد منى ذكره فلانسلم لزومه ولو اريد الحكم بالصحة فلا يثبت المطلوب .

٢) قوله او اعتبر جنسه اى جنسه القريب فى نوع الحكم اوجنسه مطلقا فى نوع الحكم اوجنسه القريب اذ التأثير لا يتصور مع بعد الجنس فى الطرفين كما سبق ثم استدل فى شرح المنى هكذا لانه لا يكون علة بذاته بل يجعل الشارع اياه علة فيحصل الرد مع قيام الثلاثة فلابد من دليل يعرف به اعتباره فى الشرع بعد الثلاثة وذلك لظهور اثره فى موضع من المواضع.

٣) قوله ولان العلل اى العلل الثابتة بالنص وقول الصحابة مؤثرة معتبر اما جنسها او نوعها فى جنس الحكم او نوعه فالعلل المستنبطة لابد ان يكون على طريقها .

٤) قوله انها من الطوافين قد مر ان جنس الطواف معتبر فى جنس طهارة سؤر الهرة .

٥) قوله وقوله فى المستحاضة ذكر فى شرح المنى روى ان فاطمة بنت حبيش سألت النبى عليه السلام عن دم الاستحاضة فقال عليه السلام انها دم عرق توضأ لوقت كل صلوة فهذا اشارة الى احكام ثلثة وجوب الطهارة ووجوب الصلوة والاكتفاء بوقت صلوة وقد بسطت باوصاف مؤثرة فوجوب الطهارة بعلة انها دم وهو اسم للمائع النجس وللنجاسة اثر فى ايجاب الطهارة على ما عرف ووجوب الصلوة بعلة انها دم عرق وهو اشارة الى انه غير معتاد فايجاب الصلوة معه لايؤدى الى الحرج المسقط لها بخلاف دم الحيض والاكتفاء بالوقت بعلة الانفجار وهو السيلان الدائمى وله اثر فى التخفيف تقول معنى كلامه ان الدم علة لوجوب الطهارة ولنوعه كالدم الخارج من غير القبل ولجنسه كالنجاسة الخارجة من بدن الانسان اعتبار فى نوع الحكم وهو وجوب الطهارة وكون الدم دم عرق لادم حيض علة لعدم سقوط الصلوة ولذلك اعتبار فى جنس الحكم كعدم سقوط عبادة الصوم وهكذا فى جنسه البعيد كعدم سقوط المشروع من الجماع وكذا لنوعه وهو كون الدم دم العرق الغير الخارج من القبل اعتبار فى عدم سقوط الصلوة والصوم والجماع والانفجار والدوام علة للتخفيف وعدم الوضوء الاخر فالطوف من جنس الانفجار وطهارة السؤر من جنس التخفيف قد اعتبر الطوف فى الطهارة ورواية الحديث فى الكشف هكذا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت حبيش حين سألت عن دم الاستحاضة انها دم عرق انفجر توضأ وصلى لوقت كل صلوة .

انفجر ولانفجار الـدم من العرق وهـو النجاسة تأثير فى وجوب الطهارة وفى عـدم كونه حيضا وفى كونه مرضا لازما فيكون له تأثير فى التخفيف وقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرهما من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضى الله عنهم

قوله وغيرهما اى وكغير المذكورات من اقيسة النبى عليه السلام واقيسة الصحابة رضى الله تعالى عنهم كما قال النبى عليه السلام فى تحريم الصدقة على بنى هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربة كذا اورده فخر الاسلام رحمه الله وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة الاوزار والآثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالى الامور فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالى الامور وكما اختلفت الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتخييل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضى الله تعالى عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا ۔ وقال زيد ابن ثابت رضى الله تعالى عنه مثل الجد مع الحافد كمثل نهر ينشعب من واد ثم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادى اكثر من القرب بين الوادى والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضى الله عنه لايتقى الله زيد بن ثابت رضى الله عنه يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفى القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية فى القرب ۔

١) قوله ولانفجار الدم اراد بالانفجار السيلان والاستمرار والدوام كما فى شرح المغنى لان التأثير فى وجوب الطهارة وان كان تحققها بمجرد السيلان وفى عدم كونه حيضا بمجرد كونه من العرق دون الرحم لكن فى كونه مرضا لازما انما يتحقق بالاستمرار والدوام وقوله وهو النجاسة لم يقصد به التصر وان كان فيه التركيب بعدم الحاجة اليه على انه لا يصح قصر النجاسة على الدم المنفجر من العرق وانما قال ذلك ليصح قوله تأثير فى وجوب الطهارة وقوله وفى عدم كونه حيضا اشارة الى وجوب الصلوة وقوله فى التخفيف اشارة الى الاكتفاء بوضوء واحد فى الوقت مع ظهور الحدث وحاصله ما نقلت عن شرح المغنى ۔

٢) قوله وقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت وغيرهما من اقيسة الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فوصف الدينية علة لصحة الاداء عن الغير ونوعه قد اعتبر فى جنس الحكم وهو صحة الاداء عن النفس وفى جنس تفريغ الذمة كما بالابراء وكذا جنسه وهو كون الامر مما يحتاج الى اداء الانسان كالبيع والنكاح قد اعتبر فى نوع القبل من الغير حتى يصحان من الفضولى ثم ذلك يدل على ان الحديثين الاولين ايضا من الاقيسة وفيه نظر ۔

٣) قوله والصحابة رضى الله عنهم قال على رضى الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون جلدة اقام الداعى مقام المدعوا اليه فى مقدار الحد كما اقيم شرب القليل من الخمر مقام السكر فى اصل الحد بعلة ان القليل داعى الى السكر فالوصف وهو كونه امرا داعيا الى امر قد اعتبر فى الحكم وهو كون الداعى فى حكم المدعو اليه وجريان الحكم على الداعى ايضا فى الخلوة مع الجماع واورد فى التلويح مثالا آخر وهو انه اختلفوا الصحابة رضى الله عنهم فى الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتخييل مشتمل على معنى مؤثر وهو القرابة من الجانبين والاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضى الله عنه انما كمثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرع والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضى الله عنه مثل الجد مع الحافد كمثل نهر ينشعب من واد ثم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادى اكثر من القرب بين الوادى والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضى الله عنه الا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفى القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية فى القرب فقول الظاهر ان الوصف على قول على رضى الله عنه مساواة الجهتين والحكم المساواة بين الجد والاخوة فى الارث رعاية الجانبين فلو روعى جهة البعضية يحرم الاخوة كما فى الاب مع الاخوة ولو روعى جهة القرب والبعد يحرم الجد كما فى الاب مع الجد فينصف الميراث بين الجد والاخ ونوع الوصف معتبر فى نوع الحكم قال الله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس وكالابنين او الاخوين يستويان فى النسبة والارث وكذا فى جنس الحكم كما اذا ادعى رجلان عينا فى يد ثالث يزعم كل انها له واقاما البينة تقضى بها لحديث تميم بن طرفة ان رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ناقة واقام كل واحد منهما البينة فقضى بينهما نصفين ۔ والظاهر ان الوصف على قول زيد بن ثابت رضى الله عنه كون الاخوة اقرب الى الميت من الجد اليه والحكم حجب الاخوة الجد كالاب يحجب الجد وابن الابن للاقربية فقد اعتبر النوع فى النوع واما على قول ابن عباس رضى الله عنه فالوصف مماثلة الجد ابن الابن والحكم حجب الاخوة وقد اعتبر جنسه فى نوع الحكم فالجد يحجب اولاد الام كالاب وفى جنسه وهو منع الام عن الاولوية كالاب ومنع الصغير والصغيرة عن فسخ النكاح عند البلوغ اذا نكحهما الجد كما اذا نكحهما الاب وفى شرح شيخ الاسلام الهروى للفرائض اختلف الصحابة فى مسئلة الجد مع بنى الاعيان والعلات قال ابو بكر الصديق ومن تابعه من الصحابة رضى الله عنهم بنو الاعيان وبنو العلات لا يرثون مع الجد وهذا قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى وبه يفتى ووجه هذا القول ان الجد فى الانتساب الى الميت كابن الابن فينبغى ان يكون الجد بمنزلة الاب عند عدمه كما ان ابن الابن يقوم مقامه عند فقدان الابن وقال زيد بن ثابت رضى الله عنه يرثون مع الجد وهو قولهما وقول مالك والشافعى رحمهم الله تعالى ووجه ذلك ان الجد والاخوة جميعا يرثون الميت بواسطة الاب واليه ذهب شمس الائمة السرخسى فنقدم الجد مع بنى الاعيان والعلات افضل الامرين من المقاسمة ومن ثلث جميع المال والمقاسمة ان يجعل الجد كواحد من الاخوة وروى عن على رضى الله عنه انه يقول سلونى عن المعضلات الا عن مسئلة الجد وذلك لان الجد كالاب فى حجب اولاد الام وفى عدم خيار البلوغ للصغير والصغيرة اذا نكحهما الجد وفى عدم ولاية الام عنده ويشبه الاخ ويفارق الاب فى انه اذا كان للصغير جد ولم يفرض النفقة عليهما اثلاثا كما اذا كان الاخ مع الام وفى ان الصغير لا يصير مسلما باسلام الجد كما انه يصير كذلك باسلام الاب وفى انه لا يجر ولاء النافلة الى مواليه فقول هذا باقى ما فى التلويح حسن الى قول زيد بن ثابت ان الجد لا يحجب بالاخوة كما تبين ۔

وعلى هذا قلنا مسح الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تأثيره اي تأثير المتعين في عدم التعيين في الودائع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب فلا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لايجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان ينصرف الى صوم رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره

قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التأثير جزئيا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولايشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبيء عن القوة والمصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين اوبظن قريب منه وكذا الصغر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم يشرع الاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الغرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لاتزاحم لاحاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لايعقل تأثيرها في ايجاب التعيين.

وبعض

١) قوله قلنا مسح اي مسح الرأس مسح. ٢) قوله فلا يسن تثليثه كمسح الخف والخصم ان يقول بل العلة في مسح الخف في عدم التثليث بل في عدم الاستيعاب ايضا الحرج والتحرز عن البلل الكثير المؤدى الى فساد الخف والى تحيه ما غيرت النجاسات اليابسة. ٣) قوله لم يستوعب محله اي محل مسح الخف وهو الخف او محل ما يقوم المسح مقامه وهو غسل الرجل ثم ذلك يدل على ان العبرة في التأثير انما باعتبار نوع الوصف اوجنسه في النوع او الجنس سواء كان ذلك الاعتبار في المقيس عليه اوغيره لا بان يكون الاعتبار المذكور في غير المقيس عليه والا فلا تأثير ههنا بثبوت اعتبار المسح في التخفيف وعدم الاستيعاب في مسح الخف فانه هو المقيس عليه فقد عرفت ان اشتراط التأثير لا يقتضي الوصف المتعدى كما قلنا فيما سبق في قوله وهذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ثم لو قيل هذا التعليل في محل النص كما ثبت ان النبي عليه السلام توضأ مرة مرة وقال وهذا وضوء من لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به وتوضأ مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف له الاجر مرتين وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدى وظلم والظاهر من لفظ التوضي الاتيان باركان الوضوء فيلزم بتثليث المسح قلنا ان انس رضي الله عنه توضأ ثلاثا ثلاثا ومسح برأسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا يدل على ان المراد بالتوضي في النص المذكور هو غسل المغسولات فانما يلزم بتثليث الغسل دون المسح.

٤) قوله فغير معقول فيه نظر لان الركنية قد اعتبرت في التثليث كما في غسل الرجل او سائر المغسولات ووجودها معه اكثر من وجود المسح مع التخفيف.

٥) قوله بخلاف البكارة يعني نحن قسنا الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بعلة الصغر والشافعي رحمه الله تعالى قاس البكر البالغ على البكر الصغيرة بعلة البكارة والمؤثر انما هو الصغر دون البكارة فان قيل علة البكارة باعتبار انها يوجب حياء مانعا عن الاقدام الى العقد بنفسها فيكون من باب العجز فيكون مؤثرة لاعتبار جنس العجز في الولاية كما في المجنون قلنا نوع الصغر معتبر في الولاية في حق المال واعتبار النوع اقوى من اعتبار الجنس وفيه نظر لان اعتبار جنس العجز في المجنون كان من الولاية في حق النفس وايضا هو عين نوع الحكم في قياس البكر البالغ على البكر الصغيرة واما اعتبار نوع الصغر في الولاية في المال فاعتبار النوع في جنس الحكم في قياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة دون نوعه وهو الولاية النفس واعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في النوع متساويان.

٦) قوله في الودائع والمغصوب يريد ان احدهما اصل قيس عليه صوم رمضان والآخر مظهر لتأثير العلة بسبب اعتبارها في الحكم اذ لابد في القياس من امرين احدهما اصل والآخر مظهر فتأثير.

٧) قوله فلا يجب عليه رد غير هذا تركيب توصيفي اي رد موصوف بمغايرة رد الوديعة على ان الاشارة الى رد الوديعة والمعنى يجب عليه رد الوديعة من حيث رد الوديعة لا من حيث انه اداء بواجب آخر اما اذا كان التركيب اضافيا فيرد ان الغاصب او المودع قد يجب عليه رد المستعار او المستأجر او المرهون او اللقطة اوما القى الريح في حرزه كثوب القاه الريح في داره وليس بشيء من ذلك وديعة لانها امانة تركت قصدا ولا غصبا لعدم التعدي من الآخر. ٨) قوله ولما كان هذا الرد متعينا قيل لو كان تعين الصل في حد ذاته موجبا بسقوط وجوب التعيين فمن لم يبق واجب من الصلوة اذا اراد ان يصلي صلوة في وقتها لايجب عليه التعيين بالنية ضعف. ٩) قوله وفي النفل يعني انه لاحاجة الى التعيين في النفل اجماعا قال في المحرر ويجب التعيين في صوم الفرض فهذا يدل على عدم اشتراط التعيين في النفل عند الشافعي رحمه الله تعالى ايضا.

١٠) قوله في غير رمضان اي في يوم لايكون فيه نذر معين فحينئذ ينصرف الى النذر المعين. ١١) قوله لتعينه اي بحسب الاصل وهو ان الاتيان عليه ترك ما يوجب القضاء او الكفارة فحينئذ لايزاحم النفل القضاء او الكفارة في حق الوقت لينصرف اليها بناء على رجحان الواجب على النفل لكن بقي الشبهة في حق النذر المطلق فينبه ونسبة النفل الى الوقت على السواء فلا يتعين النفل الا ان يقال انه قلما يكون بخلاف النفل والقليل كالعدم قوله فان فرض رمضان تعليل على التعيين اي فرض رمضان فيه مثل النفل في غيره في عدم المعارض بل اولى لما مر فيلزم التعيين.

وبعض العلماء[١] احتجوا بالتقسيم فيه اى على العلة فى القياس وهو ان يقول العلة اما هذا اوهذا اوهذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا[٢] لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اى غير هذه الاشياء التى ردد فيها بالاجماع[٣] مثلا انما قال مثلا لانه[٤] يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت[٥] تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا[٦] اجماع على نفى ما عداهما

قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة فى الاصل الصالحة للعلية فى عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقى فيكون هناك مقامان ٭ احدهما بيان الحصر ويكفى فى ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذلو وجد لما خفى عليه اولان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما يثبت الحصر فيما ادعاه فيلزم انقطاعه ٭ وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفى فى ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه فى صورة فلو استقل بالعلية لا نتفى الحكم بانتفائه الثانى كون الوصف مما علم الغاء‌ه فى الشرع اما مطلقا كالاختلاف بالطول اوالقصر اوبالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة فى العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفى للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخبر عما لاطريق الى معرفته الاخبره وحينئذ للمعترض ان يدعى ذلك فى الوصف الذى يدعى المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح ٭ والمتمسكون بالسبر والتقسيم لايشترطون اثبات التعليل فى كل نص بل يكفى عندهم ان الاصل فى النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ٭ ولوسلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب فى الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولايشترطون فى بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص اواجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيناه واما على ما ذكره المصنف رحمه الله فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام فى تنقيح المناط ٭ قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالى رحمه الله ان النظر والاجتهاد فى مناط الحكم اى علته اما ان يكون فيه تحقيقه اوتنقيحه اوتخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد فى معرفة وجود العلة فى احاد الصور بعد معرفتها بنص اواجماع اواستنباط ولا يعرف خلاف فى صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص اواجماع واما تنقيح المناط فهو النظر فى تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التى لا مدخل لها فى الاعتبار كما بين فى قصة الاعرابى ان لا مدخل فى وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم فى نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقربه اكثر منكرى القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر فى اثبات علة الحكم الذى دل النص اوالاجماع عليه دون علته كالنظر فى اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا فى الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا انكره كثير من الناس.

١) قوله وبعض العلماء فيه تعيير لهم بناء على عدولهم عن الطريق المستقيم وهو اثبات العلة اما بالنص اوالاجماع او المناسبة بشرط الملائمة والتأثير .

٢) قوله فان لم يكن حاصرا بان لايتصور قسم آخر اوكان الواسطة بحيث يبطل بدليل ابطال بعض الاقسام فعدم الحصر ان يوجد قسم آخر من غير ان يدل على بطلانه الدليل .

٣) قوله بالاجماع قيل لايتصور ههنا الاجماع لانه اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام فى عصر على حكم شرعى والعدمات كذلك وكذا ما ينفى عليها ليست حكما شرعيا اوالعدم ثابت بان الاصل فى الامور هو العدم والحكم الشرعى ما لايدرك لولا خطاب الشارع قال المصنف فى النسخ نقلا عن ابى حسين قال كان النفى البدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فيجوزان يكون عدما اصليا فلا والجواب ان المراد بالاجماع الاتفاق من اهل الاجتهاد سواء كان على حكم الشرعى بالمعنى المذكور اوغير ذلك مما يتعلق به امر الدين .

٤) قوله لانه يمكن ان يثبت عدم له وايضا يمكن ان يثبت علية الغير بالنص كما قال فى التحقيق نقل من المعلوم انه لامدخل لوصف الاعرابى المذكور فى قوله عليه السلام للمجامع فى نهار رمضان اعتق رقبة فى الحكم فان التركى والهندى فيه سواء ولا بمعنى المرأة ولا الوقاع الاهل فان الكفارة يجب على العبد والزنا والوطى الامة له .

٥) قوله بعد ما ثبت تعليل هذا النص اى ثبت بدليل ينتهى الى النص اوالاجماع ان هذا النص معلل فى الجملة قبل ذلك التعليل الذى كلامنا فيه وانما قال ذلك لما سبق ان شرط التعليل عندنا ان يكون دليل يميز بعض الاوصاف عن البعض تحرزا عن الترجيح من غير مرجح وان يكون دليلا على ان هذا النص معلل فى الجملة كما فى نص الربوا .

٦) قوله فهذا اجماع اه فى هذا الاجماع ضعف لان اختلاف غير الصحابة على قولين انما يكون اجماعا على نفى قول الثالث على قول بعض مشائخنا وايضا شرط كون الاختلاف على القولين اجماعا على نفى القول الثالث على ماقررالمصنف ان يكون القول الثالث مبطلا لشيء كان امرا واحدا حقيقيا حكما شرعيا اتفق عليه القولان وقد اتفق الشرط لوقلنا ان علة الاب من كمال الشفقة فانه قول ثالث مبطل ان علة الولاية اما الصغر اوالبكارة وهذا ليس امرا واحدا حقيقيا كما قال المصنف فى ركن الاجماع ولوجعل مفهوم احد الامرين اواحد الامور واحدا فذلك ليس بامر واحد فى الحقيقة ولوقيل ان ما اتفق عليه القولان هو عدم علة غير الصغر والبكارة فهذا وان كان واحدا لكن ليس حكما شرعيا .

وبتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذى يوجد فى الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذى يوجد فيهما وعلماؤنا رحمهم الله لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم فى كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص فى الحالين اى فى حال وجود الوصف وحال عدمه ولا حكم له

قوله وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اى ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص فى حالتى وجود الوصف وعدمه والحال انه لاحكم له اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت

نظيره

١) قوله وبتنقيح المناط عطف على قوله بالتقسيم فى تاج المصادر التنقيح نيك پراستن خوب سخن ومنزرا ازاستخوان بيرون كردن وايضا فيه التوط والتواط بيزى ازچيزى درآويختن فيلان الشى او الاستدلال عليه تسوية له وتشره له والعلة ما يتعلق به الشى ويدور عليه وبين الطريق عموم من وجه فلذا رد وبين اوصاف بعضها فارق وبعضها مشترك فبين بطلان الكل الا الواحد المشترك ليثبت عليه بوجدان ما ولذا لم يلتفت الى الفارق وكان بطلانه واضحا فردد بين المشتركات وبين بطلان الكل غير الواحد بوجد الاول بدون الثانى اذ بين علية مشترك ما بابطال كل ما هو فارق من غير ترديد وتبين يوجد الثانى بدون الاول .

٢) قوله يكون مرجعهما فيقال ليس العلة هذا اذ ليس فيه نص ولا اجماع ولا مناسبة او ملائمة او تأثير بل هى ذلك لوجود واحد من الثلثة مع الشرائط .

٣) قوله فسره بعضهم بانه وجود الحكم قيل فيلزم الدور لان المطلوب وهو ثبوت الحكم فى الفرع يتوقف على القياس وهو يتوقف على التعليل بهذا الوصف وهذا يتوقف على الدوران وهو ثبوت فى جميع الحكم صور الوصف فيتوقف على ثبوته فى صورة هى الفرع وهذا الاعتراض مثل ما نقل عن السلطان ابى السعيد بن ابى الخير انه نقله فى الشكل الاول على ابن سينا ابى على الحكيم وذلك مشهور والجواب ان العلم بالمدعى لازم العلم بالدليل من غير توقف ليواز تعدد الادلة فانما يتوقف على دليل مادون هذا الدليل والمنقول عن ابن سينا انه قال صورة التفصيل وهى ثبوت الاكبر للاصغر منفردا بعينه يتوقف على صورة الاجماع وهى ثبوت الاكبر له فى ضمن افراد الاوسط لا بعينه وكلا الجوابين يجرى هنا فالعلم بصحة التعليل لازم العلم بان حكمه كذا دائر على وصف كذا من غير توقف بعدم انحصار الدليل فى الدوران او يقال صورة التفصيل وهو وجود الحكم مع الوصف فى الفرع بعينه يتوقف على صورة الاجمال وهو وجوده معه فيه لا بعينه بل ملحوظ فى ضمن امر كلى كقولنا يوجد الحكم فى جميع ما يوجد فيه الوصف ويصح ان يقال المراد بالدوران وجود الحكم مع الوصف فى جميع صور وجود الوصف غير صورة الفرع فى شرح المغنى وعند عدم النص والاجماع الدال على العلية اختلفوا فيما يصح دليلا عليها قال اهل الطرد بمجرد الاطراد اى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من غير تأثير او اخالة يصلح دليلا عليها لان علل الشرع امارات على الاحكام لا موجبات فلم يشترط فيها ان يكون معقولة المعانى بل الشرط ان تميز هذا الوصف من سائر الاوصاف بدليل قطعى او ظنى وبالاطراد يحصل الظن بالعلية عادة عند عدم المانع وزاد بعضهم العدم عند العدم فجمع بين الطرد والعكس لان بمجرد الطرد بمجرد الوجود عند الوجود وقد يكون اتفاقيا فلم يصلح دليلا على العلية ودوران الشى مع الشى اية كون المدار علة للدائر وهذه قضية مستيقنة لا مجال للانكار فيها فيفيد الظن بالعلية بل الجزم عادة الا ترى انه اذا دعى انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرارا يحصل الجزم بانه علة الغضب حتى ان الاطفال يدركون ذلك فيتبعونه فى الطرق منادين بذلك الاسم فنقول كلام شارح المغنى يدل على ان الدوران هو مجموع الطرد والعكس لكن البعض اكتفى بالجزء الاول وهو الطرد والبعض شرطوا الجزء الثانى ايضا لا ان البعض فسروه بالطرد والبعض بالمجموع كما يدل عليه كلام المصنف وقوله من غير ان يعقل الخ مع قوله ودوران الشى الخ يخالف ما هو مصطلح النظار حيث قالوا الدوران ترتب الاثر على ماله صلوح العلية كترتب الاسهال على شرب السقمونيا وذلك يدل على ان الدوران مجموع الطرد والعكس واذا لم يعتبر فيهما معنى معقول من تأثير واخالة لم يعتبر فى الدوران ذلك ثم وجود الطرد بدون التأثير بمعنى ان يدل نص او اجماع على ان جنس الوصف او نوعه علة فى جنس الحكم او نوعه امر ممكن واما بدون الاخالة فلا يتصور لان الطرد مستلزم لها ثم ينفك الطرد عن الاخالة التى كانت فى نفس الوصف مع قطع النظر عن الاطراد لكن من شرط الاخالة لم يقيدها بذلك بل اراد مطلق الاخالة وقوله ولم يشترط فيها ان ولو اريد بكونها معقولة المعانى كونها موجبات للاحكام فلم يقل احد باشتراط ذلك ولو اريد كونها عللا وامارات موافقة لتعليل الثابت بالنص او الاجماع ان الشارع اعتبره فكيف لم يشترط ذلك وان الشرائع الى الشارع فلا بد ان يكون عين ما عينه الشارع او ما يوافقه وقوله وبالاطراد يحصل الظن بالعلية لو اريد انه يحصل ذلك بمجرد الاطراد فليس كذلك الا ترى انه كلما وجد المعلول وجد العلة ولا يحصل الظن بان المعلول علة ولو اريد انه يحصل ذلك بشرط التأثير والمعنى المعقول فلا نزاع ولا يلزم ثبوت العلية بمجرد الطرد وقوله وهذه قضية ان يكون المدار علة للدائر امر مستتر او المعنى دلالة الدوران على ذلك امر مستديم بوجود ذلك فى نفس الامر وقوله اذا دعى انسان الخ لو اريد ان الدعاء المذكور ليس مؤثرا فى الغضب فلا نسلم ذلك ولا شك فيه ولو اريد انه مؤثر فيه فليس الظن بمجرد الدوران وهو المطلوب .

٤) قوله وزاد بعضهم الظاهر ان المراد انهم زادوا فى التفسير حتى ان معنى الدوران مجموع الطرد والعكس ويحتمل ان يكون المراد زادوا فى الحجية حتى ان الدليل مجموع الامرين واما الدوران فهو الامر الاول والاعتراض على ذلك ان كل علة تامة بالنسبة الى المعلول كذلك دائرة عليه ان وجد وجدت وان انعدم انعدمت والحال ان العلة علة والمعلول معلول .

٥) قوله قيام النص فى الحالين اى قيام النص الدال على وجود الحكم فى حال انعدام الحكم بانعدام الوصف وقيام النص الدال على عدم الحكم فى حال وجود الحكم بوجود الوصف .

٦) قوله ولا حكم له حال من النص والمجرور يعود اليه .

١) قوله نظيره فيه نظر اذ ليس الحكم يوجد في كل صورة وجود الوصف فلا يجب الوضوء اذا كان المحدث ولم يصل ولم يمس المصحف ولم يفعل سائر ما يجب فيه الوضوء كالسجود للتلاوة وصلوة الجنازة ثم حل في التلويح بمثال آخر حيث قال وشرط البعض وجود النص في حالي وجود الوصف وعدمه والمثال اه لاحكم للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد وسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال الشبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص فنقول قوله لدفع احتمال اه معناه لدفع احتمال اضافة حكم الحرمة الى اسم الخمر في قول الشارع الخمر حرام وهو منصوص في قوله تعالى قل لااجد فيما اوحى الآية وتعين اضافتها الى وصف اشتداد العصير وقوله فان الحرمة تثبت اه ينبغى ان لا يكون كذلك بل الاوفق للمثل له ان يقال فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد مع زوال اسم الخمر كما في الطلاء وهو ما ذهب طبخ ثلثه اقل من ثلثيه واكثر من النصف وفي المنصف وهو ما ذهب بالطبخ نصفه والباذق وهو ما ذهب باقل من النصف والنص يدل على عدم الحرمة عند عدم الاسم على قياس ما قالوا في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية وقوله عند زوال الشدة والاسم معناه عند زوال المجموع بزوال الجزء الاول وبقاء الثانى وهو الاسم والنص يدل على ثبوت الحرمة مع الاسم على ما قالوا في الآية المذكورة وقوله فاذا كان الاسم قائما في الحالين اى في حال ثبوت الحرمة وعدمها وقوله والا لما تخلف اى والا لما تخلف الحرمة من الاسم بانعدامها مع وجود الاسم كما يقتضيه النص ثم المثال المذكور لا يصلح مثالا لما وجد فيه الحكم عند وجود الوصف وانعدم عند انعدامه مع قيام النص في الحالين ولاحكم له في حال عدم الشدة مع عدم الحرمة لايتصور اسم الخمر فانها النئ من ماء العنب غلى واشتد وقذف بالزبد فينتفى كل من هذه القيود فكذا لايتصور قيام النص الدال على ثبوت الحرمة في هذه الحالة بناء على وجود اسم الخمر .

٢) قوله لايجب الوضوء اى وان نذر ان يتوضأ لكل صلوة لان الوضوء كما لايجب بالشروع كذلك لايجب بالنذر وسيأتى في ذلك تمام المعارضة في فصل دفع العلة المؤثرة من التنقيح .

نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوض لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين اى حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهنا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى

للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص.

٣) قوله واذا قعد اى من الصلوة بان فرغ او من القيام الى الصلوة بان ترك .

٤) قوله يجب اى في الجملة كما اذا اراد صلوة الجنازة او سجود التلاوة او مس المصحف .

٥) قوله فانا قد وجدنا اه قيل كيف يدور وجوب الوضوء مع الحديث وكثيرا ما يكون الرجل محدثا ولا يجب عليه الوضوء كما مر .

٦) قوله كلما وجد القيام وذلك لان اذا وان كانت ادات الاهمال لكن مهملات العلوم كليات .

٧) قوله وكلما لم يوجد لم يجب حرف الشرط كاذا في قوله تعالى اذا قمتم الآية قد يقصد به الجزاء اللازم للشرط وهو الكلية الاولى وقد يقصد به تقييد الجزاء بالشرط وهو الكلية الثانية لكن ارادة احدهما بطريق المنطوق ينافى ارادة الآخر بذلك الطريق والايلزم اما الجمع بين الحقيقة والمجاز واما الجمع بين المعنيين المشتركين فلو اريد الآخر ايضا واما بطريق العموم او بطريق عموم المجاز او عموم المشترك .

٨) قوله اما عند القائلين اعلم انه لو اريد المعنى الاول يكون الآية بمنزلة قولنا القيام الى الصلوة يلزمه الوضوء لو اريد المعنى الثانى فهى بمنزلة قولنا يجب الوضوء عند القيام الى الصلوة فالاول يفيد اختصاص لزوم الوضوء بالقيام الى الصلوة عند البعض قال المصنف في فصل مفهوم المخالفة منه تخصيص الشئ باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفى الحكم عما عدا ذلك الشئ عند البعض والثانى يفيد اختصاص وجوب الوضوء بصورة القيام الى الصلوة عند الشافعى رحمه الله تعالى قال في ذلك الوضع ومنه التعليق بالشئ يوجب العدم عند عدمه عند الشافعى رحمه الله تعالى .

٩) قوله فلان الاصل اى الاصل عدم وجوب الوضوء وانما كان الوجوب للقيام فاذا لم يوجد القيام لم يوجد وجوب الوضوء وفيه نظر لانه لايصح الحصر في قوله وانما كان الوجوب الخ لان الوضوء وقد يجب لمس القرآن وسجود التلاوة وصلوة الجنازة فانها غير داخلين في الصلوة لان مطلق الصلوة انما هى مايشتمل على الركوع والسجود معا .

١٠) قوله على ما مر قال المصنف ونحن نقول ايضا بعدم الحكم عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا ثم قال في التعليق بالشئ وعندنا العدم لايثبت بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلى ثم قوله فلان الاصل هو العدم على ما مر يدل على ان الكلية الثانية وهى قوله كلما لم يوجد القيام الى الصلوة لم يجب الوضوء ليست حكما شرعيا بل يكون عدما اصليا وفيما مر صرح بذلك كما ذكر وحينئذ لايكون موجبا للنص لان كل ما هو موجب للنص يكون حكما شرعيا فجعل المصنف ذلك موجباله وحكمه لقيام النص في حال الوجود فيبقى بذلك فكيف يجعل دليلا عليه .

١١) قوله وموجب النص غير ثابت في الحالين عطف على معمول ان في قوله لان النص اه والايجاز في الدليل ان يدل ذلك بقولنا والكلية الاولى غير ثابتة عند عدم الحدث والكلية الثانية غير ثابتة عند وجود الحدث وارادة مس القرآن وفيما ذكره غاية التطويل .

١٢) قوله فان ظاهر النص قيد بالظاهر ولم يقل ان النص يوجب انه اذا وجد القيام اه لما قال في فصل قصر العام على بعض ما يتناوله ان المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لانقول ان قوله تعالى ياايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة فهذا يدل على النص لم يوجب انه اذا وجد القيام الى الصلوة مع عدم الحدث وجب الوضوء ثم ذلك ان كان تكرير بقوله لان النص يوجب انه كلما وجد القيام اه لكن زيد فيه احسان قيد الظهور وقوله مع عدم الحدث لكن جعل هذا الحكم بل جعل الحكم الاول ايضا حكم النص مجازا كما ان دخول المستثنى بعد الاستثناء يجب بحسب الحكم مجازا.

١) قوله فلم يعذا علية الحدث لا يقال علية الشيء لاسم حكم واثبات الاحكام بالاستصحاب غير جائز والاثبات بالعدم الأصلي اثبات بالاستصحاب وقد تبين ان هذا الاستدلال يتضمن على اعتبار العدم الاصلي فيكون اثبات الحكم بالاستصحاب وهو غير جائز لانا نقول انما لا يجوز الاثبات بالاستصحاب بان يكون دليلا مستقلا وههنا ليس كذلك على ان القائل بالدوران الذي هو المستدل يجوز ان يكون قائلا بحجية الاستصحاب.فبني الاسم على مذهبه .
٢) قوله اذ لولا ذلك قيل فليكن التخلف بسبب انتساخ عموم الحكمين بنص آخر فيجوز ان لا يكون شيء منهما معللا اويكون التعليل بما يساوى الحدث وجودا وعدما او بما هواعم منه وجودا اويكون عدم تأثيره عند عدم الحدث لانتفاء الشرط اوثبوت مانع . ٣) قوله وقوله عليه السلام لايقضي القاضي يعني حرمة القضاء دائر مع شغل القلب وجودا وعدما مع انتفاء حكم النص في حالتي الوجود والعدم لحكم المنطوق كلما وجد الغضب حرم القضاء والمفهوم حقيقة عند القائل بالمفهوم اومجازا وعندنا كلما لم يوجد الغضب يحل القضاء والاول منتف عند عدم الشغل والثاني عند وجوده وفيه نظر لان المفهوم عندالقائلين ليس ما ذكر بل حل القضاء في الجملة عند عدم الغضب ثم المراد شغل القلب عن القضاء فلا يرد انه قد يحل القضاء مع الشغل لغير القضاء لكنه مع المغضور باسم القضاء .
٤) قوله ليم الضمير للفرق الثلثة القائلين بالتقسيم والقائلين بتقييح المناط والقائلين بالدوران لان السوق في الكل والكل يكررون المعنى المعقول وهوالتأثير ويجوز ان يكون للفرق الثالث خصوصا لان مرجع اسرى الاولين الى القول بالتأثير . ٥) قوله فلاحاجة الى معنى يعقل الظاهر ان كلام جميع القائلين بالدوران وحيث مثل دفع العلية الطردية بما دفعنا به بعض اقيسة الشافعي رحمه الله تعالى كما يأتي في فصل دفع العلة الطردية يفهم ان الاقيسة المذكورة مبنية على العلة الطردية فيلزم القول الشافعي رحمه الله تعالى بالطرد والدوران فمجموع الكلامين يدل على ان الشافعي رحمه الله تعالى قائل بعدم حاجته الى شيء

من المعاني المعقولة فقوله معنى يعقل نكرة في سياق النفي وايضا نكرة موصوفة بصفة عامة وكل من الامرين يوجب افادة العموم كما تبين في الفاظ العموم وليس كذلك حيث قال المصنف فيما تقدم في هذا الفصل من قريب وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل وعند البعض بمجرد كونه مخيلا فذلك يدل على اشتراط الملائمة مع الاخالة في العلة عند الشافعي ولاشك ان ذلك معنى معقول فيلزم قوله بالحاجة الى بعض المعاني المعقولة ويؤيد ذلك ما في شرح المغنى من قوله ولا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط الصلاح وكذا في اشتراط العدالة وانما وقع الخلاف في تفسيرهما .

لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا نعلم بهذا علية الحدث[1] اذ لولا ذلك[2] لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عليه السلام لايقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولايحل عند شغله بغير الغضب[3] ثم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا[4] نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلابد من التمييز بين العلل والشروط

قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لايصح عند من لايقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لانفيا ولا اثباتا ولاتناول اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع اوعطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا.

والوجود

٦) قوله قلنا نعم يريد انه تعالى غير محتاج الى معنى معقول في جعل الاشياء عللا للاحكام دالة عليها للعباد وليس المراد انه تعالى وتقدس يعرف الاحكام بالامارات والدلائل فان علمه الازلي غير محتاج الى الدلالة والامارة بل انه تعالى عالم بذاته بالعلم القديم .
٧) قوله الى البيع قد وجد التأثير في البيع والقتل لاعتبار جنس المبادلة والاتلاف في جنس المحكمين من ملك البضع والضمان في النكاح والغصب مع الهلاك .
٨) قوله مع ان المقتول اي نفيف القتل بالقصاص وموت القاتل الى القتل الاول وقول انه يوجد به وان كان موت القاتل بطريق القصاص بالاجل في الحقيقة اوالمعنى يجعل القتل المتقدم علة القتل المتأخر والقصاص سبب ان موت المقتول الاول صادر من القاتل في الظاهر وان كان باجله في الحقيقة وقوله باجله الضمير راجع الى الله اوالى المقتول اي بصنع الله تعالى في الاجل والوقت المقدر له .
٩) قوله فلابد من التمييز فائدة التمييز ان يضاف الحكم الى ما يبين انه علة لا شرط وان لايضاف الى ما يبين انه شرط وثمرة ذلك يظهر فيما اذا اشهد اربعة بالزنا واثنان بالاحصان فرجم ثم رجعوا يضمن شهود الزنا الدية لاشاهد الاحصان لان الرجم مضاف الى الزنا دون الاحصان وفيما اذا شهد رجلان على اليمين كقوله ان قدم زيد من سفره فعبده حر وآخران على وجود الشرط وهوقدوم زيد فحكم بالعتق ثم رجعوا فالضمان على شاهدي اليمين والتعليق دون شاهدي وجود القدوم لان العتق مضاف الى اليمين لاالى القدوم قيل التمييز بين العلة والشرط انما يجب في حق الاحكام الثابتة في الشرع ليجرى في الوقائع والحوادث على حسب العلية والشرطية لافي حق استنباط الاحكام بالقياس والتعليل فيما الاستنباط والتعدية من الاصل الى الفرع على الشركة علامة الحكم بينهما وكون الوصف علامة يتحقق بالدوران وهومجموع الطرد والعكس سواء سميت الوصف علة اوشرطا اوعلامة اوسببا فلواريد لقوله فلابد من التمييز بين العلة والشرط التمييز في باب الاقيسة فلا نسلم ذلك ولواريد التمييز في غيرهذا الباب فلانضر في محل النزاع وهوالعلة في باب القياس وايضا التمييز بينهما لايتحقق بما شرطتم من اعتبار الجنس اوالنوع في جنس الحكم اونوعه لجواز ان يكون فردا من النوع علة لفرد من نوع الحكم ويكون فردا آخر منه شرطا بفرد آخر من نوع الحكم وايضا قد جعلتم ترتب الحكم على العتق في نحو اكرم العالم دليلا على علية الوصف كالعلم للحكم كالاكرام فلم ينكرون الدوران وهو ترتب الحكم على الوصف وجودا وعدما وذلك الترتب انما هو ترتب من الشارع ولاشك ان الترتب بحسب الوجود والعدم اقوى دليلا على العلية من الترتب بحسب الوجود فقط .

Click For More Books
https://archive.org/details/@zohaibhasanattari

والوجود عند الوجود لايدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا او قد يقع في العلامة ولايشترط لها ايضا اى لايشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لايقدح فيما ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لايقول به اعلم ان تخلف الحكم من العلة لمانع لايقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلأن الشئ يمكن ان يكون علة والحكم تخلف منه لمانع وهذا التخلف لايقدح في العلية واما عند من لايقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع والوصف يكون جزأ للعلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزأ للعلة ولايشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى.

قوله والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لايدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلى او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضائفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوى فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لاياتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضرورى وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كادتجرى مجرى المثل ان دوران الشىء مع الشىء آية كون المدارعلة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لايختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلابد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع قوله ولايشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لايوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لايدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لايدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد

١) قوله والوجود هذا انما يكون حجة على الفرق الاول من القائلين بالدوران دون الثانى والثالث ۔ ٢) قوله وقد يقع في العلامة فيه نظر لان الخصم لايقول بان العلامة في الحكم الثابت بالقياس غير العلة ۔ ٣) قوله ولا يشترط لها يعنى ان بين العلة والدوران عموم من وجه لتحقق الدوران بدونها في العلامة وتحققها بدونه كما في صورة تخلف الحكم من العلة لمانع وتحققهما معا كما في الحديث وشغل القلب بالنسبة الى الوضوء وحرمة القضاء فلا يتصور ان يدل احدهما على الآخر ولا يصح الاحتجاج باحدهما على الآخر۔ ٤) قوله لايقدح فيها كالقتل علة للقصاص وقد تخلف فيما اذا قتل الرجل ابنه لمانع حرمة الابوة ۔

٥) قوله ثم العلة التعقيب لان تحصيل المذكور وهو ان العلة بسيطة عند القائل بالتخصيص ومركبة من عدم المانع عند القائل بعدمه انما هو بعد ثبوت تخلف الحكم عن العلة او للتفاوت بين الكلامين فالتقدم لبيان العلية بعد التخلف والمتأخر للتفصيل ۔

٦) قوله بتخصيصها اى تخصيص علة العلة بمادة دون اخرى او تخصيص حكمها على تقدير المضاف او تخصيص المادة والمحل من بين امثالها بالحكم والعلة على ان التخصيص بمعنى التميز وذلك كثير وقيل اى تخصيص الوصف بتأويل الصفة والعلة بالعلية وعدم جزئية شئ منها من عدم المانع او وجود الشرط وهذا خطأ لان التقيد من القيد حينئذ ۔

٧) قوله مع عدم المانع منالطة المركب من العدم اذ لاوجود للعدمات وانتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل والعدم لايؤثر في الوجود لان التأثير الوجود وصف ثبوتى ثبوته للشئ فرع ثبوت المثبت له والاحكام من الوجودات فلا يجوز في عللها التركيب من عدم المانع ۔

٨) قوله فلان الشئ فيه مصادرة على المطلوب فالاوجه ان يقال لان التخصيص لايتصور بدون تخلف الحكم وتحقق التخصيص لاينافى العلية عند القائل به فكذا لازمه والاينافى تخلف اللازم من الملزوم ثم العلة المستقلة لايتصور فيها تخلف الحكم هو المقرر عند اهل الكلام فالتخلف لايتصور الامع نقصان العلة والنقصان مستلزم لتركيبها مع امر آخر فيلزم جزئيتها من العلة فالقول بجزئية الوصف من العلة لازم على القائلين بالتخصيص ايضا۔

٩) قوله واما عند من لايقول بجواز التوفيق بين القولين والجمع بين الفريقين بان التخصيص في الناقصة وعدمه في التامة او يقال في الوصف مع قطع النظر عن وجود الشرائط وعدم الموانع وفيه معها ولعل الحق انما هو ذلك ۔

١٠) قوله في كون الوصف فمعنى قوله لايقدح فيها لا يقدح في عليتها على انها اعم من العلية التامة والناقصة الاول بالنظر الى الفريق الاول والثانى الى الثانى فلا يرد انه لو اريد في العلية لايستقيم بالنظر الى الفريق الثانى وانما المستقيم نظرا اليه في الجزئية من العلة ولو اريد في الجزئية لايستقيم نظرا الى الفريق الاول ولو اريد المعنيان يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين في لفظ واحد ۔

١١) قوله ولا يشترط رد على الفريق الثانى والثالث حيث شرطوا في العلية الجزء الثانى من الدوران وهو العكس كما ان قوله ولايشترط لها رد على الفريق الثالث حيث شرطوا الجزء الاول وهو الطرد وهذا يدل على ان العلية قد يوجد بدون العكس وهو عدم الحكم عند الوصف وقد يقرر اجتماعهما في الحدث بالنسبة الى الوجوب الوضوء والشغل بالنسبة الى حرمة القضاء وان الكلى العدم عند العدم يوجد بدون العلية في الشرط فيهما عموم من وجه ايضا فلا دلالة لاحدهما على الآخر ۔

١٢) قوله قد يوجد كالبيع علة الملك وهو يوجد بغير البيع كالارث والهبة والوصية والصدقة وكون الشىء نماء الملك فان قلت اذا جاز وجود الحكم بالعلل المتعددة فيجوز التعليل بالمتعدد فالتعليل بالوصف القاصر لايمنع التعليل بالمتعدى قد قلت جواز التعدد في مطلق العلل لايوجبه في العلل المعتبرة في باب القياس وانما النفع المذكور فيما هو معتبر في القياس وفيه نظر لان الوصف في علة اعتبرت في القياس ضمنا يؤيد ذلك قوله في باب القياس بعد سطر ۔

١) قوله وقيام النص رد على الفريق الثالث حيث شرطوا فى علية الوصف الدائر علية الحكم فلك . ٢) قوله فكيف يجعل اصلا اى فكيف يجعل مجموع الدوران وقيام النص فى الحالين مع عدم حكمه ضابطة ومعيارا به يعرف صحة التعليل والقياس والنادر لايصلح دليلا على النادر والتعليلات غاية الكثرة وانما قلنا ان المجموع نادر لان قلة الجزء يستلزم قلة الكل قال فى الكشف على ان من شرط صحة التعليل ان يبقى الحكم فى النصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا علل على وجه لايبقى النص حكم بعده يكون ذلك الآية فساد القياس لادليل صحته وكيف يجوز ان لايبقى النص حكم بعد التعليل وليس المقصد بالتعليل الا تعدية حكم النص الى محل لا نص فيه فاذا لم يبق له حكم فاى شيء يتعدى الى الفرع اقول مراد من شرط فى صحة التعليل كون الوصف بحيث يوجد الحكم به بخلاف النص وينعدم الحكم بعدمه بخلاف النص ان الوصف لابد ان يكون كذلك قبل التعليل ليتصور به التعليل فى نص من النصوص وهذا لاينافى اشتراط صحة التعليل بتغير نص من النصوص فالتغير الحاصل قبل التعليل لاينافى عدم التغير بعده بسببه وايضا هذا لاينافى حصول المقصد فى التعليل وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لان تغير حكم نص ما بالوصف قبل التعليل لايستلزم تغير حكم الاصل وعدم بقائه ليمتنع التعدية فقوله فاذا علل على وجه لايبقى النص حكم بعده يدل على ان تغير حكم النص بالتعليل لازم على الفريق الثالث وليس كذلك كما عرفت .

وقيام النص فى الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا فى باب القياس وايضا هو غير مسلم فى آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لأن ذكره فى الخلف ذكر فى الاصل ولأن المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه اى فى الماء يعنى فى ايجاب الوضوء بدلالة النص اى على وجود الحدث واختار فى التيمم التصريح اى بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا .

قوله وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك انهما اشترطوا من قيام النص فى الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بل يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا فى محل النزاع فانا لانسلم فى المثالين المذكورين قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه اما فى الآية فلانا لانسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لولم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيدا بوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث فى وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لايفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب فى حال لايجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضوء بالماء مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضوء عند كل قيام وفى كل ركعة فلايتصور اداء الصلوة فلابد من اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر والملاق دلالة النص عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او اعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لاعبارة وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث فى وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لايقتضى سابقية حدث فصرح معه بالحدث الثانى ان فى ترك التصريح

وايضا

٣) قوله لانه ثبت الحدث اى تقيد نص الوضوء بالحدث فمعنى النص كما وجد القيام الى الصلوة مع الحدث وجب الوضوء ولا قيام لذلك عند عدم الحدث ولا حكم له والا يلزم الحدث عند عدم الحدث فقوله بالنص اى نص التيمم وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا .
٤) قوله لان ذكره لم لا يجوز ان يكون الحدث من شرائط الخلفية كالعجز عن الماء فكانه قيل التيمم يخلف الوضوء بشرط الحدث فعند عدم الحدث لايخلف الوضوء لوجود الاصل فحينئذ لايلزم من اعتباره فى التيمم اعتباره فى الوضوء وايضا النية شرط فى التيمم وليس بشرط فى الوضوء فليكن الحدث ايضا كذلك ثم قيام النص فى الحالين له جزء ان له قيامه فى حال العدم وقد تعرض لابطاله وقيامه فى حال الوجود ولم يتعرض لذلك وذلك لانه مبنى على اعتبار المفهوم وهو قولنا كلما لم يوجد القيام الى الصلوة لم يجب الوضوء وهذا غير مسلم وذلك معلوم لاحاجة الى البيان .
٥) قوله ولان المعنى اى يجوز ان يكون المراد ذلك فلا يلزم الحكم بوجوب الوضوء فى جميع اوقات القيام الى الصلوة وان لم يكن محدثا فحينئذ لا يرد ان ذلك امر لايدل عليه النص فيجوز عند العقل ارادة الاطلاق .
٦) قوله والنوم اى النوم المضاجع وهو بطريق الاضطجاع دليل الحدث .
٧) قوله ولما كان الماء مطهرا قيل وصف التطهير ليس لازما لاستعمال الماء كما اذا اغتسل للتبرد او القربة فلايدل على ما هو من لوازم التطهير .
٨) قوله قيام النجاسة اراد ما يعم النجاسة الحقيقية والحكمية الشرعية كالجنابة والحدث فمعنى الآية اذا قمتم الى الصلوة وكان فى الاعضاء المخصوصة حدث او خبث فاغسلوها فلا يوجب الآية الوضوء عند عدم احد الامرين وان قلت فعلى هذا يلزم قيام النص فى حال عدم الحدث ووجود الخبث قلت نعم لكن لا نسلم انه لاحكم له حينئذ وكان كلام الخصم انه قام النص عند عدم الحدث ولا حكم له . ٩) قوله اى فى الماء والاظهر الالصق ان يقال اى افادة اعتبار الحدث فى النص فاذا قيل اكتفى فيه هكذا كان المعنى المتبادر اكتفى فى افادته هكذا ولما كان السوق فى اعتبار الحدث بدون ذكره فالا لصق ما ذكرنا .
١٠) قوله بدلالة النص لو كان قوله فاكتفى فى حيز لما عطف على الجزاء فالمعنى بدلالة نص الوضوء حيث اشتمل لفظ الغسل وهو استعمال على العضو او غيره على الماء على التقيد بالحدث ولو كان متعلقا بقوله لان ذكر الحدث اه مع ما عطف عليه فالمعنى بدلالة كل من نصى الوضوء والتيمم على ذلك والاول اقرب والثانى اضبط ثم دلالة نص الوضوء عليه بطريق الاقتضاء ودلالة نص التيمم بطريق القياس فليس بشىء منهما بدلالة النص المقابل للعبارة والاشارة والاقتضاء .
١١) قوله واختار فى التيمم التصريح لو قيل ان التيمم انما شرع خلفا عن الوضوء فى التطهير فلابد مما يطهر عنه من حدث او جنابة فنص التيمم ايضا يجوز ان يطوى فيه ذكر الحدث فما الوجه فى اختيار التصريح قلنا دلالته على اعتبار الحدث بواسطة اعتبار التطهير وهو غير مذكور فى النص .

١) قوله وايضا فيه اى فى الاكتفاء بالدلالة وعدم التصريح بذكر الحدث ايماء الى كون الوضوء عند عدم الحدث سنة وذلك لان ظاهر اللفظ يدل على الوجوب فاذا ارتفع الوجوب بالادلة الباقية فلك يصرف ظاهر اللفظ الى ما هو اقرب من ذلك وهو الكون سنة حفظا له عن الالغاء حسب ما امكن. ٢) قوله بخلاف الغسل يعنى لم يكتف فى نص الغسل بذكر الجنابة فى نص التيمم كما اكتفى فى نص الوضوء بذلك الحدث فى التيمم لان الايماء الى ان الغسل فى كل صلوة مندوب سنة كالوضوء غير مقصود قال الله تعالى يايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر اوجاء احد منكم من الغائط اولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا. ٣) قوله وهذا وجه آخر اشارة الى قوله وايضا فيه ايماء له. ٤) قوله والتصريح به فى التيمم فيه نظر لان المذكور ليس وجها التصريح بالحدث فى التيمم. ٥) قوله والغضب لايوجد له عطف على قوله وايضا هو غير مسلم اى ليس هناك قيام النص فى حال عدم الشغل ولا حكم له لانه وان سلم ان المنطوق انه كلما وجد الغضب لايحل القضاء لكن لايتخلف ذلك عند عدم الشغل بل يوجد

وايضافيه ايماء اى فى النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ائتمارا بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث فى الوضوء والتصريح به فى التيمم والغضب لايوجد بدون شغل القلب ولايحل القضاء الابعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فماذكر ان النص قائم فى الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لايحل القضاء الابعد سكون النفس عن الغضب كماذكر فى المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور فى المتن فسلمنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لايثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لايحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلايكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قائم فى الحالين ولاحكم له.

بالحدث فى نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء فى الغسل لانه لايسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبنى على مايعتبره البلغاء فى تراكيبهم من الرموز لاعلى ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لايراد من اللفظ معنياه المختلفان • فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر فى موضعه ان سببه ارادة الصلوة لاالحدث قلت هو مبنى على التقدير اى ولو سلم ان العلة هى الحدث فهى لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم فى الحديث فلانا لانسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلى غضبا على مانقل عن الزجاج فلايتصور له فراغ القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفى بانتفاء البعض الا انه تعرض فى الشرح بحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعنى لانسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع.

الغضب بدون الشغل فالجواب فى الآية منع المنطوق وفى الحديث منع تخلفه بعد تسليمه ثم فيه نظر لان الغضب ثوران النفس لاجل الانتقام وذلك يوجد كثيرا مابدون شغل القلب عن القضاء وان كان مع الشغل بما هو سبب الغضب فله مع ذلك حضور تام بالدعوى والشهادة وشرائط صحتها حتى يصح القضاء.

٦) قوله بعد سكونه الضمير للغضب اوالشغل.

٧) قوله هذا منع بقوله المثل كيف يمنع ذلك ومرجعه الى الشرطية اى لو اجتمع الغضب مع فراغ القلب يحل القضاء مع الغضب وصدق الشرطية لا ينافى بطلان المقدم فذلك صادق قطعا ومنعه مكابرة.

٨) قوله اما حال وجود الوصف اراد بالوصف فراغ القلب الذى يزعم انه علة حل القضاء وهو ضد الوصف المؤثر على حكم النص وهو عدم حل القضاء وجودا وعدما الذى هو المتبادر من لفظ الوصف هنا وهو الشغل فهو وصف الحكم فى المنطوق وهو عدم الحل والفراغ وصف فى الحكم المفهوم وهو الحل فان المفهوم على مازعم كلما لم يوجد الغضب حل القضاء لما كان وجود كل منهما مستلزما بعدم الآخر صح ان يراد لوجود احدهما عدم الآخر وبالعكس فالمعنى اما حال عدم وصف الشغل وقس عليه قوله واما حال عدم الوصف اى اما عدم تخلف حكم النص وهو كلما لم يوجد الغضب حل القضاء حال وجود الشغل بعدم تسليم ذلك الحكم.

٩) قوله فسلمنا لا دلالة فيل تمسكهم بالدلالة المجازية فى آية الوضوء على عدم وجوب الوضوء عند عدم القيام باعتبار ان الاصل عدم الوجوب واباحة الترك فهم لايقولون بالدلالة المجازية فى حديث القضاء على عدم حرمة القضاء باعتبار ان الاصل هو الاباحة.

١٠) قوله عدم الحكم كان الحكم عدم الحل وعدم العدم هو الحل واباحة القضاء قوله عند عدم الوصف اى عدم الفراغ ووجود الشغل.

١١) قوله بين المنطوق وهو فى الحديث الغضب والمسكوت عدم الغضب مع وجود الشغل ويمكن اجراء هذا الجواب فى آية الوضوء فيقال المنطوق وهو القيام الى الصلوة مساو للمسكوت وهو عدم القيام مع وجود مس القرآن اوسجود التلاوة اوصلوة الجنازة فى غير النصوص وهو الصلوة المطلقة فلا يفهم كلما لم يوجد القيام الى الصلوة لم يجب الوضوء. ١٢) قوله وقد ذكرتم قيل بمجرد ذلك لايثبت عدم الدلالة على المفهوم لجواز ان يكون هذا الحكم بعد ورود النص وثبوت منطوقه ومفهومه بسبب نص آخر يدل عليه فبذلك النص الآخر صار المفهوم منسوخا وايضا بشرط المفهوم عند القائلين به عدم ظهور مساواة بين المنطوق والمسكوت عنه فى علة الحكم ليثبت فى المسكوت بدلالة النص اوالقياس ومجرد ثبوت الحكم فى المسكوت لا يوجب ثبوت اصل المساواة فى العلة لجواز ان يكون الثبوت لا بالتعليل فضلا عن ظهور المساواة فلو سلم الثبوت بالتعليل فيمكن بالاستحسان والعلة الخفية فلا يلزم ظهور المساواة فى العلة فلا يثبت انتفاء الشرط لمفهوم المخالفة. ١٣) قوله عند عدم الوصف اى الوصف الذى رتب عليه الحكم فى النص وهو الغضب. ١٤) قوله فبطل فالبطلان فى حال وجود الشغل باعتبار عدم قيام النص اذلايصح كلما لم يوجد الغضب يحل القضاء وفى حال عدمه باعتبار عدم تخلف الحكم عن الغضب لان الغضب لا يوجد بدون الشغل والله اعلم.

فصـــــل لايجوز التعليل[١] لاثبات العلة كاحداث[٢] تصرف موجب للملك اى لايجوز بالقياس[٣] احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك

قوله فصـــــل ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رحمه الله فعندنا لايجوز التعليل الا للتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعي رحمه الله يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام فى التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثانى اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر يماثله فى التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاثبات سبب او وصفه لانه اثبات الشرع بالرأى ولا لاثبات شرط لحكم شرعى اوصفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى ولا لاثبات حكم او صفته ابتدأ لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز شئ من ذلك الا اذا وجد له فى الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل فيتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتدأ باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود فى الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق ه واختلفوا فى التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت فى الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنى ويجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى انها تجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل الشرع وتمتنع ان لم يوجد وقال صاحب الميزان لامعنى لقول من يقول ان القياس حجة فى اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لان المعرفة لاتختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا فى الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور فى الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء فى انه لا يثبت فيه شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور فى اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فما بين القوم ومسطور فى كتبهم .

وقولنا

١) قوله لايجوز التعليل لاثبات علة الحكم ملاحظته على ثلثة اوجه احدها انها علة له والثانى انها علة له بها عدى بها من الاصل الى الفرع والثالث انها علة بهذا الحكم المخصوص عدى هذا الحكم بها من هذا الاصل الى هذا الفرع اوالى فرع ما فقياس الوصف على العلة بالاعتبارين الاولين غير ممتنع كما يقال الشراء علة الملك والاتهاب مثله فهو ايضا علة الملك اويقال القدر والجنس علة الربوا عدى الربوا من الحنطة الى الذرة والجنس فقط مثل الجموع فهو ايضا علة ربوا النسيئة يعدى الربوا النسيئة من الحنطة الى الارز لكن قياسه عليها بالاعتبار الثالث ممتنع كما يقال القدر والجنس علة الربوا فى الحنطة عدى بها الربوا الى امر والقدر مع الطعم اوالجنس مثل الطعم مثل القدر مع الجنس فذلك ايضا علة الربوا فى الحنطة يعدى به الربوا الى امر آخر وسبب الامتناع انه يلزم التعليل بالتعدد فى باب القياس وذلك غير جائز .

٢) قوله كاحداث تصرف اى كاحداث الحكم بطريق التعليل بان يقال تصرف كذا كالقاء الحجر الى البيع مثل الشراء فى امر كذا وهو العلة فى افادة الشراء الملك فكذا الالقاء يفيد الملك .

٣) قوله بالقياس لعل صورة القياس ان يقال الجنس بانفراده كالقدر بانفراده فى الجزئية من علة الربوا فكما انه يؤثر فى تحريم النساء فكذا هذا فى الهداية قال الشافعي رحمه الله تعالى الجنس بانفراده لايحرم النساء وهذا يدل على ان القدر بانفراده يحرمه عنده او يقال الجنس بانفراده كالطعم بانفراده فى الجزئية من علة الربوا عنده والطعم بانفراده عنده يحرم النساء فكذا الجنس بانفراده او يقال الجنس بانفراده كالنسيئة بانفرادها فكما هى تحرم النساء فكذا هذا فى المحرر اذا بيع مطعوم بمطعوم نظر ان كانا من جنس يشترط فيه ثلثة امور المماثلة فى القدر والحلول فى العوضين والتقابض قبل التفرق وان كانا من جنسين كالحنطة والشعير سقط اشتراط المماثلة وروعى الشرطان الآخران ثم قال والحكم فيما اذا بيع النقد بالنقد فى اشتراط الامور الثلثة عند التجانس واشتراط الشرطين الآخرين عند عدم التجانس بان بيع الذهب بالفضة على ما ذكرنا فى بيع المطعوم بالمطعوم وذكر فى حاشية الحلول ان لا يكون نسيئة فى الذمة وان المراد من النقد كونه ذهبا او فضة فيدخل فيه التبر المضروب والحلى والاوانى لا الفلوس .

وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اى بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوى نهى النبى عليه السلام عن الربوا والريبة الريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص فى القتل بالمثقل عندهما اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ اشكال وصفتها بالجر اى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم فى الانعام ولاثبات الشرط او صفته كالشهود فى النكاح هذا نظير اثبات الشرط وككونهم رجالا او عدولا نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته

قوله وقولنا الجنس الخ لما توهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة فى الاول ودلالة فى الاخيرين على ما سبق فى بحث دلالة النص • ولم يورد فخر الاسلام رحمه الله فى هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لا يجرى فى الحدود والكفارات لا على انه لا يجرى فى الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام رحمه الله انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى والقياس اذا وجد له اصل فى الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل • وانما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نبين سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير • واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام رحمه الله مثالا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اى بيان اثبات الموجب فمثل قولهم فى الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع فى الموجب فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالى عن العوض وقد بينا ان العلة هى القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوى فيه شبهته بحقيقته لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما فى رأى المتبايعين ووجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت بصنع العباد فاعتبر كما فى بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كان العلة هى القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فيثبت سببية الجنس بحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل.

١) قوله اى بدون الكيل والوزن واما ان القدر وهو الكيل والوزن بانفراده يحرم النساء وهو ثابت بالنص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد.

٢) قوله وهو قول الراوى نهى الخ قيل هذا انما يدل على حرمة النساء لا علية الجنس بانفراده لها.

٣) قوله والمراد بالريبة الظاهر ان المراد بالريبة شبهة الربوا الفضل كما فى البيع بطريق التخمين كبيع الصبرة من الحنطة بصبرة منها فيه شك فى وجود الفضل وعدمه فان الربوا هو عين ما تفضل احد البدلين على الآخر ولا يطلق على وصف يفضل احدهما على الآخر كوصف الجلادة فى مقابلة الرداءة فشبهة الربوا شبهة الزيادة فى العين وذلك فى البيع تخمينا والشبهة الزيادة فى الوصف كما اذا بيع كر بكر منه ولم يدر حالهما ايهما جيد وايهما ردى فيه شبهة الربوا فالمراد به خلاف الظاهر وكذا شبهة حرمة كما فى بيع النقد بالنسيئة اراد به خلاف الظاهر ثبوت حرمة النساء بدلالة النص او الدلالة او القياس لا سبيل الى الاول اذ ليس فيه تعليل بحكم بمجرد العلة ولا بد فى الدلالة من ذلك كما تبين فى تعريف القياس فيلزم الثبوت بالقياس فلا يندفع الاشكال.

٤) قوله وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا بيع عبدا قيمة الف بعبد قيمته الفان بوجود الجنس والزيادة فينبغى ان لا يجوز البيع هنا.

٥) قوله وكون الاكل والشرب الخ ورد فى الهداية بوجوب الكفارة حديثين احدهما قوله عليه السلام من افطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر والثانى حديث الاعرابى ولفظه فى الهداية هكذا قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هلكت واهلكت فقال عليه السلام ما ذا صنعت قال واقعت امرأتى فى نهار رمضان متعمدا فقال عليه السلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتى هذه وقال صم شهرين متتابعين فقال هل جاء فى ملجأ الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يؤتى بعرق من تمر ويروى بعرق فيه خمسة عشر صاعا وقال فرقها على المساكين فقال والله ليس بين لابتى المدينة احد احوج منى ومن عيالى فقال كل انت وعيالك تجزيك ولا تجزى احدا بعدك وليس وجوب الكفارة بالاكل والشرب فى شئ منهما بدلالة النص وانما يثبت بالاول بطريق العبارة ان لم يكن السوق لخصوص الجماع وبطريق الاشارة ان كان واما بالثانى فلا يثبت بطريق الدلالة ايضا اذ ليس فى النص تعليل حكم بمجرد العلة.

٦) قوله اى ثابت بدلالة النص فيه نظر لان الضرب بالمثقل قتل قصدا داخل فى القتل قال الله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى قال عليه السلام العمد قود فذلك يتناول الضرب بالمحدد والمثقل الا ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى خص ذلك بدليل قوله عليه السلام الا ان قتيل خطأ العمد قتيل السوط والعصا فاراد بخطأ العمد الضرب بالمثقل وحمل الكلام على التشبيه وهما لم يريا ذلك وحملاه على الظاهر.

٧) قوله فى الانعام وهى الاجناس الاربعة من الابل والبقر والضأن والمعز فعلة الزكاة النصاب وصفتها السوم وهو الاكتفاء بالرعى فى اكثر الحول.

٨) قوله كالشهود فى النكاح اراد ما فوق الواحد اواعتبر ما فى بعض الصور من الجمعية كرجل وامرأتين اواعتبر جنس النكاح.

١) قوله كصوم بعض اليوم لا نظير له في الشرع ولما ترك الاكل في يوم الاضحى الى ان يصلي فليس بصوم بدليل اشتراط النية وذلك سنة حتى ان الصحابة رضي الله عنهم يمنعون صبيانهم من الاكل حتى الرضاع الى ان يصلوا وقيل هذا في حق من يضحي ليأكل اولا من اضحيته ولما في حق غيره فلا وفي الكافي يستحب ان يكون اول التناول من القرابين والمذكور في الهداية ان ترك الاكل الى اداء الصلوة مستحب . ٢) قوله وكمية الوتر ككونه واحيا او سنة وكونه ثلث ركعات او خمسا او غيرذلك وكونه بسلام او سلامين . ٣) قوله ولان فيه اي في نصب الشرع بمحض الرأي اذا الكلام فيما ليس له اصل فقوله تعالى فاعتبروا الآية وكذا حديث خالد مخصوص بما اذا كان له اصل . ٤) قوله اما اذا كان له اصل اراد بالاصل نظيرا من جنسه يثبت في الشرع كالوتر نظيره صلوة المغرب وكمية الشهود في النكاح نظيره صفة الشهود في سائر الامور وكالجنس باقرانه نظيره التسمية باقرادها طه لحرمة النساء فكل منها جزء علة الربوا وكذلك الاكل والشرب والاكل نظير من جنس المفطر وهو الوقاع والقتل بالمثقل نظير من جنس العمد وهو القتل بالحديد فيجوز التعليل في كل منهما وهو بيع بعض سائر السلع فالطعام يتعين في العقود كسائر السلع فلا احتياج الى التقابض وانما الحاجة اليه في الصرف لان الاثمان لا يتعين الا بالقبض ولا بد ان يكون المعقود عليه متعينا وكل من بدل الصرف في ذلك سواء فلابد من القبض فيهما وقياسنا اقوى من قياس الشافعي رحمه الله تعالى لانه يوافق عموم قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا .

كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكمية الوتر نظير اثبات صفة الحكم ولأن فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداءً اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي رحمه الله فان له اي لاشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله اصلا وهو الصرف والجواز بدونه اصلا اي الجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل من اصول الامام فخر الاسلام رحمه الله ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله واما اذا وجد له فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بعدم الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن لا يكون هذا اثبات العلة بالقياس لأن العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه .

قوله والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم بعبان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر والملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدا تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجودة في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملائمة .

٥) قوله هذا ما قالوا مثل هذه العبارة يستعمل لشك وعدم القبول التام .

٦) قوله انما قلت هذا اي اسندته الى القول اليهم واحلت الامر عليهم لاالى نفسي لانه من شك من وقوله من اصول فخر الاسلام فجميع الضمير لهم لان فخر الاسلام نقل ذلك من العلماء ولا تمشيخ كبير بتبعه العلماء في زمانه وبعده .

٧) قوله وانما انكرنا اي انكرنا القياس في هذه الجملة اذا لم يوجد لقياس اصله او انكرنا الجملة اذا لم يوجد لواحد منها اصل او انكرنا كل واحد منها اذا لم يوجد له اصل .

٨) قوله في الشريعة اي فيما بين الاحكام الشرعية والاصل ان يقال في الشرع او الشريعة .

٩) قوله فلا معنى لتخصيص هذه الامور لعل وجه التخصيص ان الحكم منحصر في الاثنين ما لا يكون حكما يتعلق شيء بشيء وما يكون كذلك والثاني اما ان يكون الشيء المتعلق ركنا او علة او سببا او شرطا او علامة فاراد بالحكم القسم الاول وبالعلة ما يعم العلة والسبب وبالشرط ما يعم الشرط والركن والعلامة فكل من العلة والسبب مؤثر وكل من الشرط والركن والعلامة كالاحصان للرجم يتوقف عليه وجود الشيء فيصبح ما يثبت بالتعليل منحصر فيما ذكره فالتخصيص في الحقيقة ليس تخصيصا بل تعميم وتفصيل في الجملة .

١٠) قوله والحق يحتمل ان يكون ردا لكلام فخر الاسلام حيث يدل على ان اثبات العلة بالتعليل انما كان له اصل يكون مقبولا فالحاصل ان في الشق الاول لا يكون اثبات العلة بالقياس وان كان التعليل مقبولا وفي الشق الثاني لا يكون التعليل مقبولا .

١١) قوله يصلح يجوز تذكير الضمير على ان الضمير للمعنى الآخر اي يصلح لكون معللا به والتأنيث على انه للعلية اي يصلح لكون معللا بذلك المعنى الآخر .

١٢) قوله لان العلة فيه اي كون ذلك المعنى علة لعلية شيء في حكم كالملائمة والتأثير علة لكون الصغر علة للولاية على الثيب الصغيرة في النكاح لا يوجب كون ذلك المعنى علة في هذا الحكم فظاهر ان علة الولاية هو الصغر دون موافقة التعليل بـ التعليلات الشرعية والملائمة والتأثير هو ذلك الموافقة . فصل

١٣) قوله فلا اي فلا يحكم بعلية شيء اصلا بطريق القياس بل اما بالنص او الاجماع . ١٤) قوله لانه يكون تعليلا بالمرسل قد مر ان المرسل نوعان لا يقبل اتفاقا وهو الذي اهدر الشرع جنسه الابعد وهو المتضمن للمصلحة ونوع يقبل عند البعض دون البعض وهو الوصف الملائم المخيل والملائم الذي اعتبر الشرع فيه البعيد وهو الاخص من المتضمن للمصلحة والمخيل ان يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وعلية كل منهما بمعنى اما الثاني فللملائمة واخالته واما الاول فلمناسبته ومراعاته العلل الشرعية في الجنس الا بعد فالاول لا يصلح التعليل اصلا لا في حق صحة العمل ولا في حق وجوب العمل والثاني لا يصلح في حق وجوب العمل فمعنى قوله يكون تعليلا بالمرسل ومراعاته انه اذا لم يثبت عليتها لمعنى يصلح فالتعليل في حق وجوب العمل فغاية الامر انه يكون التعليل بالمرسل بمعنى الوصف الملائم المخيل ولا عبرة به فانه مختلف فيه غير مقبول عندنا وانما التعليل بالمناسب الغير الملائم وهو المرسل اتفاقا وبالغير المناسب ما بعد من الاعتبار فلا حاجة الى الذكر .

فصـــــل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان أريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا .

قوله فصـــــل في الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون به ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لايوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك ومن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس

١) فصـــــل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان وهو في اللغة طلب الحسن وعد الشيء واعتقاده حسنا وفي الاصطلاح اسم لدليل يعارض القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام وانما سمي بذلك للتميز بين نوعي القياس والتنبيه على ان العمل به حسن . ٢) قوله لكنه فيه استخدام اوالمراد يرجع الضمير مفهوم الاستحسان دون اللفظ كما هو المراد بالذكر اولا بلفظ وقوله وهو أعم اوالمراد العموم مطلقا ولو اطلق من قيد الخفي واريد العموم من وجه لكان له وجه .

٣) قوله على غير القياس الخفي وهو الحكم المستحسن المندوب يطلق عليه المصدر فيقال هذا الحكم قياس وذلك الحكم استحسان واسم المفعول المستحسن في التعبير طوال المنصل وقوله فيما بعد والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لا المستحسن بغيره والدليل على الحكم المستحسن كالاثر والاجماع كما يأتي .

٤) قوله كما ذكر في المتن قال لانه اما بالاثر كالسلم اي لان الحكم الثابت بالاستحسان اما ثابت بالاثر اوالاجماع اوالقياس الخفي فالمعنى ان الاستحسان اما اثر او اجماع او .

٥) قوله وهو دليل يقابل القياس اي يعارضه وسيأتي ان المعارضة قد يكون بين المتساويين قوة وبين امرين احدهما اقوى بوصف هو تابع فالمعارضة بين النص اوالاجماع وبين القياس الجلي لرجحانهما وكونهما اقوى بوصف غير تابع واما القياس الخفي فيعارض الجلي لانهما متساويان او احدهما اقوى بوصف هو تابع فالتعريف لايصدق على النص من الكتاب والسنة ولا على الاجماع وانما يصدق على القياس الخفي فقط . ٦) قوله الذي يسبق اليه الافهام اي يذهب الذهن اليه قبل ان يذهب الى ما يخالفه والافهام الذاهبة اليه اكثر مما يذهب الى ما يخالفه فاعتبار لفظ الجمع فيه دون الاستحسان يدل على ذلك المعنى والمراد ان الذهن لايذهب الى المخالف في زمانه ولا قبله والافهام الذاهبة الى المخالف لايساوي الافهام الذاهبة اليه ولا يكون اكثر منها فيصدق التعريف على القياس فيما لا يعارضه استحسان اصلا .

٧) قوله وتعريفه الصحيح في التحقيق قيل هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه وليس بجامع اولم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه وليس بصحيح لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم في نظائرها الى خلافه بدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول واعترض عليه بانه يلزم ان يكون ما قال ابوحنيفة رحمه الله تعالى في بعض المواضع ترك الاستحسان بالقياس ترك الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واجيب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به واخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما سمي به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا فنقول قوله وهو العدول يوجب تخلف الحكم من العلة في القياس الاول فيلزم اما تخصيص العلة او تركيبها من عدم المانع والاستحالة في ذلك على ما ذكر المصنف وقوله وليس بجامع الجواب ان التعريف للمعنى الاخص وهو القياس المقابل للقياس الجلي وقوله الاستحسان الثابت بالاثر دليل على اطلاق لفظ الاستحسان على الحكم ايضا وقوله او الضرورة لو اريد به ما يقابل الكتاب او السنة او الاجماع او القياس فذلك باطل لانحصار ادلة الشرع فيها ولو اريد قياس جلي كان التعليل فيه بالضرورة او قياس خفي كذلك فلا خروج عن التعريف او العدول عن موجب قياس الى الضرورة بذلك المعنى عدول عن موجب قياس الى القياس اقوى على ان المصنف جعل الضرورة مقابلا للقياس الخفي كما سيأتي عن قريب فالمراد ما يندرج تحت نص او اجماع بسبب الاشتمال على الضرورة وقوله ليس بصحيح لانه يشير لاخفاء ان ذلك التعريف يستلزم احد الامرين من تخصيص العلة او تركيبها من عدم المانع فلو اراد انه يستلزم الامر الاول فلا نسلم ولو اراد انه يستلزم احد الامرين فلا استحالة في ذلك لان القول بالاستحسان يستلزم ذلك لا محالة فلو استحال ذلك يلزم استحالة القول بالاستحسان هف وقوله واعترض عليه هذا الاعتراض وارد على التعريفين الاولين ايضا وقوله ترك الدليل الاقوى غير كان وقوله الاستحسان المعنوي الاستحسان الحقيقي هو القياس الخفي واما الاثر والاجماع والضرورة فيطلق عليها لفظ الاستحسان مجازا وقوله في الكتاب اي في المختصر الحسامي حيث قال قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وفي التلويح قيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك فنقول الاعتراض الوارد على تعريف الكرخي كما ذكر صاحب التحقيق وارد على ذلك وايضا النسخ او التخصيص اذا وردا على خبر الواحد والعام المخصوص البعض يدخل في هذا التعريف وايضا قال في المختصر الحسامي وقدمنا القياس بصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده فيصدق التعريف المذكور على ذلك القياس ويخرج عن التعريف ذلك الاستحسان فلا يكون جامعا ولا مانعا وايضا في التلويح وقال ابوالحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد وغير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول احترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما قالوا تركنا الاستحسان بالقياس فالتعاريف غير ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ستة .

وهو[١] انه دليل يقع فى مقابلة القياس الجلى وقوله الذى يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلى وهو حجة عندنا لان[٢] ثبوته بالدلائل التى هى حجة اجماعا ضميرهو راجع الى الاستحسان[٣] وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة فى الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعنى به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع فى مقابلة القياس الجلى ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلى فلامعنى لانكاره لانه اما بالاثر[٥] كالسلم[٦] والاجارة وبقاء[٧] الصوم فى النسيان واما بالاجماع كالاستصناع[٨] واما بالضرورة[٩] كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفى

الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع فى قبول ذلك ◦ وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخى رحمه الله هو العدول فى مسئلة عن مثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ ◦ وقال ابو الحسين البصرى رحمه الله هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى منه وهو فى حكم الطارى على الاول ◦ واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو فى حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس ◦ واورد على هذا التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس يصير به اقوى ◦ ولما اختلفت العبارات فى تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله فى مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع فى مقابلة قياس سبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين واما فى الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما فى مقابلة القياس الجلى شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس فى مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع ◦

وذكر را

١) قوله وهو انه دليل يقع لو اريد تعريف خصوص القياس الخفى فالمراد بالمقابلة المعارضة على ما مر ولو اريد تعريف مطلق الاستحسان المتناول للاثر والاجماع والضرورة فالمراد تورد الامرين اللذين يقتضى كل خلاف مقتضى الآخر فى محل واحد ◦
٢) قوله لان ثبوته اى ثبوت الاستحسان بمعنى الحكم عملا بمستحسن الثابت بالاستحسان بمعنى الدليل فيكون من باب الاستخدام حيث اريد بالمرفوع فى قوله وهو حجة الدليل واريد بالمجرور الحكم او المعنى لان ثبوت حكمه بتقدير المضاف والاظهر ان يقال لانه من الدلائل المجموع على حجيتها من الاثر والاجماع ◦
٣) قوله الى الاستحسان لا الى القياس الخفى والجلى ◦
٤) قوله وقد انكر بعض الناس قال عبد الرحمن ونقل عن الشافعى رحمه الله تعالى انه قال من استحسن فقد شرع وهو بعيد لانه قال استحسن فى المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة فيقول اطلاق لفظ الاستحسان على المحكم لا يوجب القول بالاستحسان الذى عند الخصم دليلا خاصا مقابلا للكتاب والسنة والاجماع والقياس وطعن ابى حنيفة واصحابه حيث قالوا به وقال لانه يتشهى واتباع الهوى وشهوة النفس فكان باطلا كذا فى التحقيق ◦
٥) قوله لانه اما بالاثر الاثر قول الصحابى والخبر قول الرسول عليه السلام فالسلم ثابت بقول الصحابى نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم وثبوته بآية المداينة انما هو بقول ابن عباس رضى الله عنه اشهد ان الله تعالى احل السلم المضمون وانزل فيها اطول آية وتلاها وهى فى آخر البقرة يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الآية فالتداين لايلزم ان يكون بطريق السلم فيمكن بطريق الاقراض والبيع بالنسيئة ولو سلم فالامر بالكتابة عند حادثة لا يوجب جوازها شرعا كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما والثبوت بها ثبوت الاثر وهو قول ابن عباس رضى الله عنه ◦
٦) قوله والاجارة قال فى الهداية القياس يابى جوازه لان المعقود عليه المنفعة وهى معدومة الا انا جوزناه لحاجة الناس اليه وقد شهدت بصحتها الآثار وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه وقوله من استأجر اجيرا فليعلمه اجره فهذا يدل على ان الاثبات بالضرورة والاثر وان الاثر يطلق على قول النبى عليه السلام ايضا ◦
٧) قوله وبقاء الصوم فى النسيان قال فى الهداية والقياس ان يفطر وجه الاستحسان قوله عليه السلام للذى اكل اوشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فالاثر هناك ايضا اطلق على قوله عليه السلام ◦
٨) قوله كالاستصناع بلااجل كذا فى الهداية ولو كان الاستصناع باجل فهو سلم ثابت بالاثر فالاستصناع بلااجل ان كان مما يجرى فيه التعامل ثابت بالاجماع السكوتى حيث كثر التعامل وسكت المجتهدون فى العصر فيلزم القبول من الكل وان لم يكن مما يجرى فيه التعامل فلا يجوز بدون السلم الاجل ◦
٩) قوله واما بالضرورة اى بما يدل على اباحة الضروريات من الكتاب او السنة او الاجماع ثم الحاصل ان الاستحسان بمعنى دليل من ادلة المتفق عليها يقع فى مقابلة القياس الجلى قد يكون اثرا وقد يكون اجماعا وفيه نظر اذ لا يتصور القياس فى مقابلتهما فان شرط القياس عدم مخالفتهما والجواب ان المقابلة معتبرة بالنسبة الى اصل القياس وعدم المخالفة انما هو شرط لقبوله لا لاصله كطهارة الحياض فى الهداية والتدبير العظيم الذى لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الآخر اذا وقعت نجاسة فى احد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر وبعضهم قدروا الساحة عشر فى عشر بذراع الكرباس توسعة للامر على الناس ولم يذكر فيها لذلك نص او اجماع واما فى البئر فقال كان نزح ما فيها من الماء طهارة لها باجماع السلف ومسائل البئر مبنية على اتباع الآثار دون القياس ◦

وذكروا له اى للقياس الخفى قسمين الاول ما قوى اثره اى تأثيره والثانى ما ظهر صحته وخفى فساده اى اذا نظرنا اليه بادى النظر نرى صحته ثم اذا تأملنا حق التأمل علمنا انه فاسد وللقياس اى للقياس الجلى قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفى صحته فاول ذلك راجع على اول هذا اى القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوى اثره راجع على القسم الاول من القياس الجلى وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلى واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفى فلاتنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانى هذا على ثانى ذلك اى القسم الثانى من القياس وهو ما ظهر فساده وخفى صحته راجع على القسم الثانى من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفى فساده

قوله وذكروا له قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف تقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين فى كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة فى الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفى وهو لا ينافى خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة فى القياس الجلى خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح .

١) قوله ما قوى اثره اى المراد بالاثر الشرع بالتأثير هو المعنى المذكور فيما سبق من اعتبار النوع او الجنس فى النوع او الجنس فكل من القوى الاثر والضعيف الاثر اما حقيقى كاعتبار النوع فى النوع واعتبار الجنس البعيد فى الجنس البعيد واما اضافى وله درجات والظاهر ان المراد الاضافى لانه اعم فالحكم فيه اشمل ثم معنى قوى الاثر على ما قال التحقيق ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلة من كل وجه فى الظاهر وفى الحقيقة ومعنى القسم الثانى ما قوى اثره بالنسبة الى المقابل فى الظاهر فقط وفى الحقيقة يكون فاسدا خفيا بسبب انضمام معنى الآخر الى القياس الجلى وفى التحقيق ان احد وجهى القياس الجلى ما ضعف اثره وفسد بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثانى ما ظهر ضعفه وفسد اثره بالنسبة الى مقابل فى الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفى هو المؤثر فى الحكم فاندفع به الفساد وقوى القياس فاعلم ان ههنا تسعة صور لان الاستحسان اما قوى بالنسبة الى القياس او مساوله او ضعيف بالقياس اليه وكل من ذلك اما بحسب الظاهر والحقيقة او بحسب الحقيقة او بحسب الظاهر فالقوى بحسبهما فقط مساويا كان فى الظاهر او ضعيفا ينبغى ان يكون راجحا على القياس هذا حكم الاربعة والقوى بحسب الظاهر فقط ان كان مساويا فى الحقيقة فلا رجحان من احد الطرفين وان كان ضعيفا فيها ينبغى ان يكون مرجوحا والقياس راجحا وهذا حكم الثلثة والمساوى بحسب الحقيقة والظاهر لا رجحان فيه من احد الطرفين والضعيف بحسبهما مرجوح والمذكور من تلك الصور على التفسير المذكور صورتان فلذلك قال المصنف ذكروا له قسمين اشارة الى عدم الضبط .

٢) قوله فاول ذلك راجح المراد بالرجحان ان يعمل به ويترك ما يقابله قال فى التحقيق ولاشك ان القياسين اذا تعارضا فى حادثة يرجح احدهما ويترك العمل بالآخر ولفظ النفى والمختصر الحسامى هكذا ولما صارت العلة علة باثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى اذا قوى اثره ولفظ التقديم ينبئ عن ترك المقابل كقولهم بنو الاعيان يقدمون على بنى العلات والدين مقدم على الارث فى الكشف ذكر شمس الائمة فى اصول الفقه ان بعض المتأخرين من اصحابنا ظن ان العمل بالاستحسان اولى مع جواز العمل بالقياس فى موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر وقال العمل بالمؤثر اولى وان كان العمل بالطرد جائز قال شمس الائمة وهذا استحسان وهم عندى فان اللفظ المذكور فى عامة الكتب انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يعمل به .

٣) قوله لان المعتبر هو الاثر اى المعتبر هو قوة الاثر لا ظهور الاثر قال فى التحقيق العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد يرجح الباطن بقوة اثره وهو الدوام والخلو والصفود على الظاهر بضعف اثره وهو الفناء والكدر وكذا العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه ومثل ذلك فى شرح النفى وزاد عليه حيث قال روى عن على رضى الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب والآخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقى على الذهب الفانى فكيف والامر على العكس فى المذهب المرف آنكه هيچ چيز نداند كه چه كويد از برى ويجوز ان يكون تصحيفا والاصل من خزف لاختار العاقل الخزف الباقى وايضا فى المذهب المرف يا بان فراخ وهامون وروزن خانه .

٤) قوله وثانى هذا على ثانى ذلك لان الامر حينئذ يكون على العكس فالاستحسان يكون قياسا جليا لظهور اثره والقياس قياسا خفيا لخفاء اثره والاستحسان يقدم من حيث هو استحسان وانما يترك من حيث انه قياس فى مقابلة الاستحسان .

١) قوله فالاول اى رجحان الاول من الاستحسان على الاول من القياس . ٢) قوله طاهر استحسانا لكنه مكروه يتوضأ به بلا كراهة عند عدم غيره ومع الكراهة عند وجوده كذا فى المرقاة . ٣) قوله لانها تشرب بمنقارها تأنيث الضمير لان الطير جمع طائر كذا فى المكتب يعنى ان المنقار عظم لايتولد منه اللعاب كالسنة فاتصاله بالماء لايوجب اختلاط اللعاب النجس بخلاف الشفة . ٤) قوله تؤدى فى الركوع قال فى التحقيق الركوع لاينوب عن سجود التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثانى ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث آيات فنقول لابدمن شرط ثالث وهو ان لم يقرأ آية السجدة خارج الصلوة وذلك لان صاحب التحقيق ذكر ههنا اذا قرأ آية السجدة خارج الصلوة وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة فعلم مراده ان الركوع لاينوب عن سجود التلاوة فى الصلوة ولم يذكر اعتمادا بما سبق وعند البعض لابد من شرط رابع وهو ان يكون الركوع ركوعا على حدة التلاوة لاركوع الصلوة وهذا ليس بشرط عند المحققين .

فالاول[1] وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر[2] استحسانا لانها تشرب بمنقارها[3] وهو عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى فى الركوع[4] قياسا لانه تعالى[5] جعل الركوع مقام السجدة فى قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر[6] بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة[7] فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وهى ان[8] السجود غير مقصود هنا وانما الغرض مايصلح تواضعا مخالفة[9] للمستكبرين واعلم انهم جعلوا فى هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان

قوله فالاول يعنى ان سؤر سباع الطير من البازى والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطته باللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لايطهر بالزكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن الضرر والاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع فى السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه دهنا ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة المغيقتين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت فى سباع البهائم دون الطير فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس فى الفرع اعنى المخالطة وتقابله استحسان قوى الاثر يقتضى طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لارطوبة فيه فلايتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الآدمى والمأكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهى الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لايحترز عن الميتة والنجاسة كدجاجة المخلاة قوله والثانى لما كان عدم تادى المامور به بالاتيان بغير المأمور به امرا جليا وعكسه امرا خفيا اشتبه على المصنف رحمه الله جهة جعل تأدى السجدة بالركوع قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه فى توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع مقام السجدة ذكرا لما بينهما من المناسبة اعنى اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلى سبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لايتأدى به كالسجدة الصلاتية لاتتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلايتأدى بغيره وهذا قياس خفى بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا ۔ وفيه نظر اذ لايخفى ان عدم تأدى المأمور به بغيره

٥) قوله لانه تعالى جعل الركوع الظاهر ان تقرير القياس هكذا سجود التلاوة مثل السجود فى الآية اقيم الركوع مقامه لان قوله تعالى خر راكعا معناه سقط ساجدا اذ لا يتصور مع السقوط الا السجود دون الركوع فكذلك يجوز اقامة الركوع مقام السجود وفيه نظر لان الحكم فى الاصل اقامة لفظ الركوع مقام لفظ سجود لا اقامة ركوع الذى هو الانحناء مقام السجود الذى هو وضع الجبهة والانف على الارض فالحكم فى الاصل حكم لغوى لاشرعى وايضا ليس التعدية من غير تغير فى الفرع اذ الحكم فى الفرع ليس اقامة اللفظ بل اقامة المعنى مقام المعنى فلايوجد شرط الثالث للقياس وهو ان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة من غير تغيير الى فرع هو نظيره فالاحسن ما ذكر فى التحقيق حيث قال توجيه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان فى معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود فى قوله تعالى وخر راكعا ولما ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب من بالركوع كما يسقط بالسجود او قال لما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع من السجود كما ينوب القيمة عن الواجب فى باب الزكوة .

٦) قوله امر بالسجود لقوله تعالى واسجدوا لله واسجد واقترب .

٧) قوله كسجود الصلوة فان الاصل فى اركان الصلوة ان تميز بعضها عن بعض ولاتميز فيما اذا كان السجود بالركوع وسجدة التلاوة ليست فيها ركنا مما يشتمل على الركوع يلزم عدم التميز وعدم صحة ادائها بالركوع وايضا الكلام فيما اذا وجب سجود التلاوة فى الصلوة فالتحقيق فيه اداؤه بالركوع ليشارع الى المقصود وهو الصلوة ولئلا يوجد جنس العمل الكثير الذى فى الصلوة امر مطلوب بخلاف التخفيف فى سجود الصلوة فالفرق بينهما ثابت من وجهين فسجود التلاوة مشتمل على عدم المانع وعلى وجود المقتضى وسجود الصلوة غير مشتمل على شيء منهما فقياس احدهما على الآخر ابعد من قياسه على الركوع فى ان الواجب فى يتأدى به بسبب المناسبة والمشابهة فى ان كلاهما يشتمل على الخضوع والانخفاض .

٨) قوله وهى ان السجود غير مقصود ههنا الظاهر ولاأدرى ان المعنى ان المراد بالامر بالسجود كقوله تعالى واسجد واقترب ليس الامر بنفس السجود بل المراد بالتواضع مطلقا سواء كان بطريق السجود او الركوع فنقول فحينئذ يثبت جواز الركوع مكان السجود بعبارة النص لابالقياس فليس هذا من باب ترجيح القياس على الاستحسان فقط وايضا يلزم حينئذ جواز الركوع مكان سجود التلاوة فى خارج الصلوة ايضا ولو قيل ان المراد فى النص هو الامر بالسجود لكن الدليل الخارجى يدل على جواز الركوع مكان السجود فنقول هذا الدليل ان كان قياسا يلزم تغير النص بالقياس وهو غير جائز وان كان هو الامر امر آخر كالاجماع او السنة او الكتاب فهذا الحكم يثبت بذلك الامر لابالقياس فقط .

٩) قوله مخالفة المستكبرين اما مفعول له لفعل المقدر اى وانما الغرض ان يفعل ما يصلح تواضعا او مفعول تواضعا او بدل او بيان له .

ولا ادرى خصوصية الاول بالقياس والثانى بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله وكما اذا اختلفا فى ذراع المسلم فيه ففى القياس يتحالفان لانهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفى الاستحسان لا لانهما مااختلفا فى اصل المبيع بل فى وصفه وذا لايوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهى ان الاختلاف فى الوصف هنا يوجب الاختلاف فى الاصل اعلم انه اذا اختلف متعاقدان فى ذراع المسلم فيه ففى القياس يتحالفان وفى الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما فى المبيع فهذا قياس جلى يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا فى اصل المبيع بل فى وصفه لانهما اختلفا فى الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة فى الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذراع وصفا والاختلاف فى الوصف لايوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لادليل على انحصار القياس والاستحسان فى هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما فى هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت

قياسا على اركان الصلوة المحمر واجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره • والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من السجود والركوع على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة فى الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع فى قوله تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لايلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المستكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة مرة واستقبال القبلة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغى ان لاينوب الركوع عنه كما لاينوب عن السجدة الصلاتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لاينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلوة وهذا قياس خفى فسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وجعلنا سجدة التلاوة فى الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى واركعوا واسجدوا •

---

١) قوله ولا ادرى خصوصية قيام الركوع مقام السجود فى اداء التواضع والخضوع امر يقتضاه النزول بالقبول قبل وضع الشريعة واما عدم قيام الركوع مقام السجود بناء على ان سجود الصلوة ليتأدى بالركوع فانما يعرف بعد وضع الشرع فالاول اقرب واجلى بالنسبة الى الثانى •

٢) قوله فلهذا اوردت قد يقال فى المثال الآخر ايضا نظر اذ ليس قياس الاختلاف فى ذراع السلم فيه على الاختلاف فى مقدار المبيع ظاهر الفساد وليس قياس ذلك على الاختلاف فى وصف المبيع ظاهر الصحة والمفروض فى المثل ان القياس الجلى ظاهر الفساد والاستحسان ظاهر الصحة ثم الظاهر ان المقصود متفرد فى ايراد ذلك المثال وليس كذلك بل صاحب التحقيق اورده مع امثلة اخر ايضا •

٣) قوله فى ذراع السلم فيه ذكر الذراع يدل على ان فى الاختلاف فى الكيل اوالوزن اوالعدد وذكر السلم فيه على ان فى الاختلاف فى ذراع المبيع لايوجد التعارض بين القياس والاستحسان وفى الثانى نظر •

٤) قوله ففى القياس يتحالفان قيل ان القياس ان يحلف منكر الزيادة وانما ورد الحديث وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بينهما تحالفا وترادا على خلاف القياس فى بيع غير السلم بدليل قوله والسلعة قائمة فيكون مقتصرا على المورد ولذلك لا تحالفا بعد هلاك المبيع فلا يكون التحالف هنا قياسا •

٥) قوله يوجب الاختلاف فى الاصل لان الذراع وان اعتبر وصفا فى حق انه لايقابله شئ من الثمن كما لايقابل الوصف وفى حق ان يستحقه المشترى اذا لم يذكر فى العقد ولم يعلم به البائع من غير ان يكون البائع خيار سوى تمامه وباع اعشرة اذرع بعشرة دراهم فوجد تسع اذرع يجب كل الثمن ولا يسقط درهم بمقابلة ما نقص ولو وجد احد عشر ذراعا فالكل للمشترى ولاخيار للبائع لان الزيادة وصف لكنه فى الحقيقة اصل وجزء كالكيل والعدد •

٦) قوله فى ذراع المسلم فيه فى المغرب الذرع بحثه كالوردشتى الدرهان جمع الذراع ارش الاذرع جمع فلم يجده جمع الذراع •

٧) قوله بخلاف الكيل والوزن لعل هذا عن تمد والا فالزيادة والتفصيل الكيل والوزن ايضا يوجب الجودة الرداءة فكثيرا ما يفسد الطعام لقلة الدقيق اوالسمن اوالملح اوغيره وكذا كثرته بل المصلح ان يكون ذلك بقدر الاعتدال وايضا الذهب والفضة اذا جملاحلقة لاينبغى ان يكونا خارجين عن حد الاعتدال •

٨) قوله فهذا المعنى اى كون الذراع وصفا اخفى من كونه اصلا اوعدم التحالف اولى من وجوبه اورد فى هذا المعنى مثال آخر قال عبدالرحمن فى شرحه اذا ادعى رجلان ارتهان عين فى يد رجل كل منهما يقول قد رهنتنى بدين لى عليك وقبضته منك واقاما البينة على ذلك يقبل فى الاستحسان ويقضى بانه مرهون عندهما كما لو ارتهناه معا بجهالة التأريخ كما فى الغرق والهدمى وكما اذا اقاما البينة على الشراء من رجل فانه يجعل كانه باع منهما جملة حتى يقضى بينهما نصفين وفى القياس لم يقبل لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منها لان الشيوع يمنع صحة الرهن وكذا بالكل لكل منهما لضيق المحل اويستحيل ان يكون العين الواحد كله رهنا لهذا وكله رهنا لذلك فى حالة واحدة وكذا بالكل لواحد بعينه لعدم الرجيح فتعين التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره المستتر وهو ان كلا منهما يثبت الحق لنفسه تسمية على حدة ويثبت حبسا يكون وسيلة الى مثله فى الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت عقد واحد وحبس يكون وسيلة الى شطره فى الاستيفاء والقضاء بخلاف مقتضى الحجة باطل قد يقال فيلزم التهاتر ايضا فيما اذا ادعيا على ذى اليد عبدا فاقام كل انه اشتراه منه هكذا انتل ذلك الدليل هف هذا ما ذكروا اشارة الى مجموع القسمين والحكمين المذكورين فيما سبق اوردت الاقسام اقسام كل من القياس والاستحسان والتعارض •

وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لايرجع الاستحسان الافي صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوى الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوى الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجع لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا اويعمل بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهوان الاستحسان لايرجع على القياس في هذه الصور الثلث ويرجع في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجع على كل استحسان وثانيه مردود بقى الاخيران فالاول من الاستحسان اى صحيح الظاهر والباطن يرجع عليهما اى على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود اى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقى الاخيران اى من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيرى القياس

قوله وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قوى الاثر او ضعيفى الاثر اوالقياس قويا والاستحسان ضعيفا اوبالعكس ففى الرابع يترجح الاستحسان قطعا وفى الثلثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففى الاول والثالث متيقن لا فى الثانى فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان فى جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الاانه يشكل بما ذكره فخر الاسلام رحمه الله من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا واما بالاعتبار الثانى فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن اوفاسدهما اوصحيح الظاهر فاسد الباطن اوبالعكس وفى الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ٭ ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان فى الاقسام الاربعة للقياس الصحيح الظاهر والباطن يترجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فتبقى ثمانية اوجه حاصلة من

ان

١) قوله الى ضعيف الاثر وتقديمه على قوى الاثر لان المذكور فى كلام القوم من القياس وهو اول من الاستحسان كما يأتى انما هو ضعف الاثر ولان الضعف والقوة باعتبار جنس بعد الوصف والحكم وقربة فيما اعتبره الشارع غيرالمقيس عليه فكما ان الجنس البعيد مقدم على القريب لكونه جزءاً منه كالجسم النامى والحيوان تقدم الضعيف على القوى ولان اثر الضعيف كالجزء من اثر القوى ولان الضعيف غير مقبول عند معارضة القوى والاصل فى الحوادث العدم ۔

٢) قوله فاما ان يسقطا اىل الوجه فى ذلك ان الضعف عند مجرد الملائمة بدون التأثير فيجوز العمل والترك فلو ترك يسقطان معا ولو عمل فانما يعمل بالقياس فقط واما اذا وجد التأثير فيجب العمل ولاسقوط ويجوز ان يكون المعنى يسقطان او وجد فيهما المناسبة المجردة من الملائمة وعمل بالقياس فقط وجوبا بشرط التأثير وجواز الشرط بمجرد الملائمة ثم قوله يسقطان بيان الواقع ولا مدخل له فى المقصود وهو رجحان القياس فى صورة ضعفهما ۔

٣) قوله فلهذا اى لعدم الجزم برجحان القياس او سقوطهما فى صورة ضعفهما اوردت الحكم المتيقن المذكور ولم اصرح بان القياس راجح قيل اذا كان ذلك مقتضى ترك الحكم الصريح المذكور فكيف صح ان يصرح به كما فعل فى الشرح ۔

٤) قوله ويرجح محض تكرار وغيرداخل تحت التربيع ۔

٥) قوله والى صحيح الظاهر والباطن وهو ما يحكم بصحته بديهة وبعد التأمل واقسام التعارض باعتبار تلك الاقسام فى القياس والاستحسان ستة عشر ۔

٦) قوله يرجح على كل استحسان اى بشرط ان لا يكون الاستحسان اقوى من القياس وذلك فيما اذا كان صحيح الباطن سواء كان فى الظاهر صحيحا اوفاسدا اذ لا يصح ان يحكم بقوة الفاسد الباطن فضلا من ان يكون اقوى ۔

٧) قوله وثانيه مردود فاذا عارضه الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن يرجح الاستحسان بمجرد الصحة فى الظاهر ولا يعمل بشيء منهما ۔

٨) قوله وعكسه وهو قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن صحة الباطنية ان كان ظهورها دون ظهور فى الاستحسان فلا كلام فى ترجيح الاستحسان المذكور عليه وان لم يكن فهذا على نظر فالفاسد الظاهر الصحيح الباطن ان يكون صحته دون فساده فى الظهور لا ان يكون عقيا مطلقا فيجوز ان يكون مساويا لظاهر الاستحسان فى الظهور اوفوقه ۔

٩) قوله وثانيه مردود الاضافة يجوز ان يكون بتقدير اللام او من اوفى ۔

ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادی النظر لکن اذا تؤمل تبین صحته اقوی مما کان علی العکس اعلم ان التعارض بین کل واحد من هذین القسمین من الاستحسان ای صحیح الظاهر فاسد الباطن وعکسه وبین کل واحد من اخیری القیاس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا فی صورتین احدیهما ان یعارض صحیح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحیح الباطن من القیاس وثانیهما ان یعارض فاسد الظاهر صحیح الباطن من الاستحسان صحیح الظاهر فاسد الباطن من القیاس فلا شك ان ما ظهر فساده بادی النظر لکن اذا تؤمل یتبین صحته اقوی مما کان علی العکس سواء کان قیاسا او استحسانا ومع اتحاده ان امکن فالقیاس اولی ای ان وقع التعارض بینهما مع اتحاد النوع وهوان یعارض استحسان صحیح الظاهر فاسد الباطن قیاسا کذلك اویعارض استحسان فاسد الظاهر صحیح الباطن قیاسا کذلك یکون القیاس راجحا فی الصورتین وانما قلنا ان امکن لانا لم نجد تعارض القیاس والاستحسان علی هذه الصفة

ضرب اقسام الاستحسان فی اخیری القیاس فالاول من الاستحسان یترجح علیهما لصحته ظاهرا وباطنا والثانی یرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقی اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخیری الاستحسان فی اخیری القیاس الاول تعارض الاستحسان الصحیح الظاهر الفاسد الباطن والقیاس الفاسد الظاهر الصحیح الباطن والثانی بالعکس والثالث تعارض استحسان صحیح الظاهر فاسد الباطن وقیاس کذلك والرابع تعارض استحسان صحیح الباطن فاسد الظاهر وقیاس کذلك وسمی اتفاق القیاس والاستحسان فی صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما فی ذلك باختلاف النوع وحکم برجحان الاستحسان فی الوجه الثانی من هذه الاربعة ورجحان القیاس فی الثلثة الباقیة وادعی ان الظاهر امتناع التعارض بین قیاس واستحسان یتفقان فی قوة الاثر اوصحة الباطن سواء کان مع الاتفاق فی صحة الظاهر اوبدونه وبعد اقامة الدلیل جزم بهذا الحکم ۰ وقد علم من الاستدلال ومن سوق الکلام بالآخر ان قوله اذا کان الاستحسان علی صفة کان القیاس علی خلاف تلك الصفة مقیدا بالقوة والصحة الباطنة اذلا امتناع فی ان تعارض قیاس ضعیف اوصحیح الظاهر فقط اوفاسد الظاهر والباطن اوالظاهر فقط الاستحسان کذلك۔

---

۱) قوله ان وقع اختیار لفظ الوقوع ههنا لان احد القسمین وهوالتعارض بین الاستحسان الصحیح الظاهر الفاسد الباطن وبین القیاس الذی عکس ذلك واقع کمسئلة سجدة التلاوة کمسئلة الاختلاف فی ذراع المسلم فیه والقسم الآخر هو التعارض بین الاستحسان الفاسد الظاهر الصحیح الباطن والقیاس الذی عکس ذلك لا یأبا لنقل.

۲) قوله بین کل واحد تکریر هذا اللفظ فی الموضعین مع قوله ان وقع مع اختلاف النوع یدل علی ان کلا من الاقسام الاربعة یکون مع اختلاف النوع واتحاده وذلك باطل قطعا فان القسمین منها مع الاختلاف والآخرین مع الاتحاد فالاولی ان یقال بین هذین القسمین وبین اخیری القیاس ۔

۳) قوله فلا شك جزاء الشرط وهو قوله ان وقع ۔

۴) قوله ان امکن اختار لفظ الامکان مع الشك لان احد القسمین وهو التعارض بین الاستحسان الصحیح الظاهر الفاسد الباطن وبین قیاس مثله وان کان ممکنا لکن القسم الاخیر وهوالتعارض بین استحسان فاسد الظاهر صحیح الباطن وقیاس کذلك ممتنع قطعا ۔

۵) قوله بینهما ای بین واحد من آخیری الاستحسان وبین واحد من آخیری القیاس ۔

۶) قوله علی هذه الصفة ای علی صفة الاتحاد فی النوع مطلقا اوعلی صفة الاتحاد فی النوع بان یکون کل صحیح الظاهر فاسد الباطن اوبالعکس وعلی المعنین یرد التعارض بین القیاس الصحیح الظاهر والباطن وبین الاستحسان الذی کذلك حیث قال المصنف به ولم یذکر وقوعه اوامکانه وقال ان القیاس حینئذ راجح فعلی المعنی الاول یرد علی عکس هذا القول اوعلی الثانی یرد علی دلیله وهو قوله والظاهر انه اذا کان انه فهذا الدلیل جار علی الصورة المذکورة ولم یتنف التعارض فیها ۔

١) قوله والظاهر اه اذا كان الاستحسان يعنى اذا كان الاستحسان على صفة الصحة كان القياس على صفة الفساد واذا كان الاستحسان على صفة الفساد كان القياس على صفة الصحة وذلك لان النكرة فى موضع الشرط يفيد العموم فاذا كان الشرط مثبتا فكل صفة من الصحة والفساد يكون الاستحسان عليها يلزم ان يكون القياس على خلافها فنقول قد منع الملازمة الاولى لان صحة الامرين معا فى نفس الامر يوجب صحة حكميهما المتنافيين وذلك باطل عندنا لان الحكم الصحيح المرضى عند الله تعالى لا يتعدد على حسب الاجتهادات عندنا خلافا للمعتزلة واما الملازمة الثانية فلان صحتهما انما لم يلزم على تقدير فساد الامرين فى نفس الامر فساد حكميهما ليلزم ارتفاع النقيضين فساد الدليل لا يوجب فساد الحكم اذ الدليل ملزوم والحكم لازم وانتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم ثم الظاهر ان المراد انهما لا يصحان معا فى الباطن ويدل عليه قوله فيما بعد فى نفس الامر وذلك لجواز توافقهما على الصحة الظاهرية مع الفساد الباطنى ولا يلزم ثبوت الحكمين المتنافيين والدليل المذكور وهو قوله لان القياس لا يكون صحيحا اه لا يجرى على ما اذا صحا فى الظاهر وفسدا فى الباطن لكنه جار على ما اذا كان القياس صحيح الظاهر والباطن والاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن وقد قال المصنف بالتعارض بينهما ايضا مع الحكم باولوية الاول على الثانى. ٢) قوله بمعنى انه كلما وجد ليس المراد انه معنى العلة هو الطرد بل المراد انه من لوازمها التى غير منوط بها العلية.

والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا فى نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا اوكلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين فى الفرع فيوجد ذلك الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا اوخفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف فى الفرع اذ لوكان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين فى الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل فى هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر اوفاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا تؤمل حق التامل يتبين صحته اويتبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة فى هذه الاقسام فقوى الاثر اوضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا

قوله بالمعنى المذكور اى بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكروا هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضرورى فيما اذا قسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثى اورباعى اوخماسى وباعتبار آخر اسم اوفعل اوحرف وباعتبار آخر معرب اومبنى الى غير ذلك نعم لوصح ماذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد القسمين مستدركا.

٣) قوله اوكلما وجد الوصف اشارة الى ما سمع من التحقيق ان العلة نفس الوصف بدون جزئية عدم المانع وانها مجموع الوصف وعدم المانع فالاطلاق على التقدير الثانى والتقييد بقوله بلا مانع على التقدير الاول اذا القيد لا بد ان يكون خارجا من القيد وعدم المانع غير خارج من المجموع.

٤) قوله لكنه وجد ذلك الوصف لا مدخل له فى المقصود وهو اثبات عدم معارضة القياس الصحيح صحيحا آخر جليا كان اوخفيا.

٥) قوله بهذه الصفة اى بصفة الصحة.

٦) قوله لا يعارضه صحيح لان معنى المعارضة ان يقال نقيض الحكم القياس الاول بوصف يوجد على الوصف فى صورة حتى يلزم فيها التناقض فلو كان المعارض ايضا صحيحا يلزم صحة التناقض لامتناع انفكاك اللازم من الملزوم.

٧) قوله يلزم هذا على مذهبنا وهو ان الحكم عند الله تعالى واحد واما على مذهب المعتزلة القائلين بتعدد الحكم بحسب آراء القائسين ولا تناقض فاحد النقيضين على رأى البعض والآخر على رأى الآخرين.

٨) قوله فى الواقع والاظهر ان يقال فى الباطن بحسب اعتقاد المجتهد اوالكلام فى ذلك.

٩) قوله بالصحيح استطرادا لان الجهل بالصحيح وتوهم انه فاسد لا يوجب التعارض بل يندفع به ذلك وانما الموجب الجهل بالفاسد وتوهم انه صحيح.

١٠) قوله لا يقع بين قياس اه قيل قوة الاثر بمعنى اعتبار النوع فى النوع اوالجنس القريب فى القريب اونحو ذلك لا ينافى الفساد وانما المستحيل التعارض بين الصحيحين دون الصحيح والفاسد اوالفاسدين.

١١) قوله وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر هذا يخالف ظاهر قوله فيما سبق فالاول من القياس يرجح على كل استحسان من ثبوت المعارضة بين الاولين من القياس والاستحسان والمستحسن فلفظ الترجيح انما يستعمل فى مقام المعارضة فلا يقال النص الراجح على القياس الا مجازا لعدم المعارضة ثم كذلك لا يقع التعارض بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان صحيح الظاهر وكذا بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن فلا يلزم التناقض كما يلزم فى فاسدى الظاهر والباطن. ١٢) قوله وما ذكروا من حيث القوة اى تعارض ذكره بينهما باعتبار القوة والضعف فيهما اواقسام ذكر القياس والاستحسان باعتبارها فيهما وذلك فى قوله والتقسيم الثانى اه فعند التحقيق داخل فى هذا التفصيل الذى باعتبار ظهور الصحة والفساد وباعتبار بطونها وتفاوتها يعنى لا تباين بين التقسيمين على ان القسم فى كل غيره فى الآخر بل هما متداخلان والمقسم امر واحد باعتبارين المختلفين وهى اربع معارضات يحتمل كل من الاقسام فى التقسيم الثانى وهى ستة عشر قسما والحاصل بالضرب اربع وستون معارضة.

١٣) قوله ايضا معناه ان اقسام التقسيم الاول كما هى داخلة فيه كذلك داخلة فى تقسيم الثانى فالغرض من هذا الكلام دفع تعارض توهم التباين بين التقسيمين فليس كلاما قليل الجدوى. ١٤) قوله لانه لا يخلو الضمير لمطلق القياس اولكل من القياس والاستحسان لان ما ذكر من حيث القوة والضعف وهو قوى الاثر وضعيف الاثر فلا يلزم التكرار فى قوله فقوى الاثر اه.

والمستحسن[1] بالقياس الخفى يعدى لا المستحسن بغيره[2] نظيره ان فى الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشترى فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع اى انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن فى زعم المشترى وانما يحلف المشترى لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم نذكره[3] فى المتن فيعدى[4] الى الوارثين اى اذا اختلف وارثا البائع والمشترى فى قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان

قوله والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل القياس الجلى سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى والمستحسن بغيره فى ان الاول تعدى الى صورة اخرى لان من شأن القياس التعدية والثانى لايقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبائعان فى مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشترى فقط لانه المنكر وحده لانه لايدعى شيئا حتى يكون البائع منكرا فهذا قياس جلى على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اى وجوب اليمين على كل من البائع والمشترى اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما فى سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبائعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثى البائع والمشترى اذا اختلفا فى الثمن بعد موت البائع والمشترى لان الوارث يقوم مقام المورث فى حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة قبل اخذ القصار فى العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة يحتمل الفسخ وهو فى التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلايتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لاينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لايرد الا على ما ورد عليه العقد ● فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية لايكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفى فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفى ● قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيف التعدية اليه اذ لايوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين من قضية واحدة .

١) قوله والمستحسن بالقياس الخفى اى الحكم الثابت بالقياس الخفى يعدى فيه نظر لان الثابت بالقياس الخفى انما هو الحكم فى الفرع فلو عدى انما يكون التعدية بالقياس من الفرع فى الاستحسان الى الفرع فذلك القياس وشرط ان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة التى هى الكتاب والسنة والاجماع وقد انتفى هذا الشرط ههنا فكيف يعدى .

٢) قوله لا المستحسن بغيره لان المستحسن وهو حكم معدول به عن القياس وهو مقتصر على مورد النص دون الاجماع فيرتعدى لان شرط التعدية والقياس ان لا يكون حكم الاصل معدولا عن القياس ولا يخفى ان ذلك ايضا يقتضى عدم تعدية المستحسن القياس الخفى لانه المنكر اللازم فى المتن مع اشار الشارح اليه بقيد القصر اى لا انكار من البائع فى الظاهر لان البائع ينكر اى ينكر ذلك ضمنا قيل لو اعتبر الانكار الضمنى ففى كل الدعوى يكون المدعى منكرا البطلان الدعوى فيلزم التحالف فى الكل عند عدم البينة .

٣) قوله ولما كان هذا ظاهرا لم نذكره لما اشارة الى قيد زيادة الثمن فاصل الانكار مذكور فى المتن بقوله لانه المنكر لكن زيادة الثمن غير مذكور او اشارة الى تحليف المشترى فانه غير مذكور فى بيان التحالف بالقياس الخفى بل مذكور فى بيان حكم القياس او الى قوله بقبض ما هو ثمن فى زعم المشترى او الى الوجوب فى قوله ينكر الوجوب تسليم المبيع او الى مجموع هذه الامور .

٤) قوله فيعدى لوجود العلة ويمكن ان يقال ان الحكم ثابت بالاستحسان ابتداء كما فى المتعاقدين من غير ان يعدى من المتعاقدين الى الوارثين فيكون التعدية ابتداء من الاصل فى الاستحسان لا من الفرع فيه ويمكن ايضا ان يقال انه لا تعدية ههنا اصلا لا من الاصل ولا من الفرع لان الوارث يقوم مقام المورث فالحكم فيهما هو الحكم الثابت بالاستحسان فى المتعاقدين لا الحكم الحاصل بالتعدية ثانيا كما ان ملك الوارثين فى البدلين يكون خلافه من المتعاقدين لا بعقد جرى بينهما ثانيا .

١) قوله والى الاجارة قال فى التحقيق لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ يعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذى قلنا فيجرى التحالف فتقول على باحد الوجهين فعلى الاول يكون التعدية من البيع وهو الفرع فى الاستحسان الى الاجارة وعلى الثانى من الاصل فيه وقوله على الوجه قلنا هو بعينه ما ذكره المصنف فى البيع ثم الظاهر ان التعدية فى الاجارة فى حق المتعاقدين ولكن وجه الاستحسان جار فى حق الوارثين ايضا وايضا المستحسن فى حق متعدى الاجارة مستحسن بالقياس الخفى وهو يعدى مطلقا من غير تقييد .

٢) قوله فثبوته بقوله عليه السلام هذا الحديث مخصوص بصورة الاختلاف بعد القبض بدليل قوله عليه السلام وترادا ولا ترادا لا بعد قبض المعقود عليه فلم يثبت التحالف فى صورة الاختلاف قبل القبض بهذا الحديث بل بالقياس الخفى فيجرى التعدى فيها الى الوارث والى الاجارة واما صورة الاختلاف بعد القبض فقد ثبت الحكم بهذا النص على خلاف القياس فلا يجوز التعدية ثم لفظ الترادا يدل على القبض من الجانبين فى الثمن والبيع فلا يثبت الحكم بهذا الحديث فيما اذا قبض البيع دون الثمن لا كله ولا بعضه لكن المصنف رحمه الله لم يخصص الحكم بعد قبض البيع بما اذا قبض كل الثمن او بعضه ولا هنا ولا فى شرحه الوقاية ولم يوجد ذلك التخصيص فى الهداية ولا فى التحقيق ولا فى شرح المنتخب .

٣) قوله فلا يعدى الى الوارث ترك ذكر الاجارة بعد استيفاء المنفعة على المقايسة ثم عدم التحالف فى الاختلاف بعد القبض بطريق القياس الخفى وعدم تعدية الحكم الى الوارث والاجارة وحال هلاك السلعة انما هو عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد رحمهم الله تعالى قال صاحب التحقيق وعند محمد رحمه الله تعالى يجرى التحالف فى جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند اعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين الا ترى ان شاهدى البيع اذ اختلفا فى مقدار الثمن لا تقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينته فعرفنا ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده فثبت بالتحالف فى الجميع ويعدى الى الوارثين والاجارة ولم يصرح بالتعدى الى حال هلاك السلعة ههنا

والى الاجارة اى اذا اختلف الموجر والمستأجر فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما يأتى بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتى فى تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لايكون تخصيصا .

قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وفى سائر الصور وقد ترك العمل به فى صورة الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم فى صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلى الضعيف الاثر بدليل قوى هو قياس خفى قوى الاثر فلايكون من تخصيص العلة فى شئ .

وهو مذكور فى الكشف حيث قال وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وحال قيام السلعة وحال هلاكها كما يثبت التحالف فى الجميع ثم قال فى التحقيق والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة فى الثمن وقد يصير بخمسمائة بالحط منه وكذا لو كان المشترى جارية حل للمشترى وطيها ولو كان الاختلاف فى الثمن يوجب الاختلاف فى العقد لما حل له وطيها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة واختلاف الشاهدين فى مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعى يكذب احدهما وقبول بينة المشترى عند الانفراد باعتبار انه يدعى صورة لامعنى وذلك كاف بقبول بينة ولكن لا يتوجه به اليمين على خصمه كالمودع اذا ادعى رد الوديعة لايتوجه باليمين على خصمه وان كان بينة يقبل عليه فتقول قوله الا ترى ان الوكيل انه لايدل على عدم الاختلاف العقد باختلاف الثمن لان ذلك الدليل بالبيع بالفين ليس بسبب ان البيع بها ان البيع بالف بل بسبب ان الامر بالبيع بالاقل يتضمن الامر بالاكثر بالطريق الاولى وقوله وان البيع بالف قد يصير بالفين لو اريد ان البيع عند الزيادة او الحط هو عين البيع بالف فهو اول الكلام ولو لم يرد ذلك فلا يجدى وقوله كما اذا ادعى احدهما قلنا بينهما فرق فان ما نحن بصدده اتفقا على الملك وعلى السبب وهو اصل البيع وانما الخلاف فى خصوصية طريقته وفى البيع والهبة لم يتفقا على السبب وهو ظاهر وعلى الملك فالبائع حيث يدعى البيع رجع عن الهبة فاحدهما يدعى البيع والآخر ينكره وفيما فيه الكلام لم يرجع من البيع فيصير فى الملك بسبب يدعيه انه الخصم وقوله واختلاف الشاهدين له قال فى الهداية ما ينافى ذلك وهو قوله ومن يشهد لرجل انه اشترى عبد فلان بالف وشهد آخر ان اشتراه بالف وخمسمائة فالشهادة باطلة لان المقصود اثبات السبب وهو العقد ويختلف باختلاف الثمن فاختلف المشهود به ولم يتم العدد على كل واحد فهذا الدليل للائمة الثلثة ابوحنيفة وابويوسف رحمهما الله تعالى قالا لاختلاف العقد باختلاف الثمن وجعلا ذلك سببا لعدم قبول الشهادة .

فصل

٤) قوله والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة لا يخفى ان معنى التخصيص تخلف الحكم عن الوصف فى بعض الصور سواء كان بعدم القوة فى الوصف اولانتفاء الشرط او وجود المانع من الاستحسان او غيرذلك فانكار التخصيص مع القول بالاستحسان مبنى على احد الامرين اما لاصطلاح سبب لفظ التخصيص بتخلف لم يكن للمانع واما جعل العلة مجموع الوصف وعدم المانع دون الوصف فقط وعدم الانكار مبنى على عدم الامرين فلا نزاع فى التحقيق .

٥) قوله بعض الناس زعموا وهم القاضى الامام ابو زيد والشيخ ابوالحسن الكرخى وابوبكر الرازى واكثر العراقيين وهو مذهب احمد بن حنبل وعامة المعتزلة هكذا فى التحقيق .

٦) قوله لما يأتى اى فى فصل دفع العلة المؤثرة بعد الورقتين اواقل فنقول ثم ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ فعلم ان مراد منكر التخصيص تخصيص العلة بوصف العلية وكان مراد مثبته تخصيص الوصف لا بوصف العلية وايضا نقول فيما يأتى ان عدم المانع اما جزء العلة اوشرطها عند المنكرين فمعنى الانكار انكار تخلف الحكم من مجموع الوصف وعدم المانع ومعنى الاثبات اثبات تخلفه عن الوصف فقط فلا خلاف بين الفريقين فى الحقيقة بل فى اللفظ فقط .

فصـــــل[1] في دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض

وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق[2] اى الجواب عنه يكون باربع

طرق الأول[3] منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج[4] النجاسة علة للانتقاض فنوقض

بالقليل فيمنع الخروج[5] فيه وكذا[6] وجود ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اى ملك المغصوب

لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر[7] اى اذا كان ملك بدل

المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان

المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع[8] ملك بدله اى ملك بدل المغصوب

بان يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة

فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد[9] الفائتة والثاني منع معنى العلة

في صورة النقض

قوله فصـــــل في دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اى الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلابد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم فيتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال قوله فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لانسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج

۱) فصـــــل في دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات تعبير الدفع او تقدير كما اضيف هو اليه اى في الاعتراضات على العلة المؤثرة اوفي دفع الاعتراضات الواردة عليها فقوله منه النقض على الاول يرجع الى الدفع على الثاني الى المدفوع المفهوم ثم الظاهر ان اضافة الدفع او الاعتراضات الى العلة المؤثرة انما هي باعتبار وصف التأثير ولاخفاء ان وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم لاينافي التأثير بالمعنى المذكور فيما سبق وهو اعتبار النوع او الجنس القريب له وانما ينافي التأثير بمعنى الايجاب والاستلزام المذكور فهذا هو المراد هناك .

۲) قوله باربع طرق لا ينحصر في ذلك لجواز الدفع بمنع شرط العلة اوشرط معنى العلة واثبات مانع العلة اومانع معنى العلة .

۳) قوله الاول منع وجود العلة وفي التلويح يسمى ذلك دفعا بالوصف وان الثاني دفعا بمعنى الوصف .

٤) قوله نحو خروج النجاسة المدعى ان النجس الخارج من غير السبيلين ايضا ينقض الوضوء كالنجس الخارج منهما فخروج النجاسة اعتبر نوعها كخروج المني في جنس الحكم وهو انتقاض الغسل المتقدم ووجوب غسل آخر بالكتاب قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فالجنابة في اللغة خروج المني على وجه الشهوة كذا في الهداية وبالسنة قوله عليه السلام الماء من الماء اى الغسل من المني وبالاجماع فيكون مؤثرة .

٥) قوله فيمنع الخروج له معنيان اى لا يوجد اصل الخروج بل الوجود انما هو البدء ويكشف الجلد او انه لا يوجد خروج النجاسة اذ النجس انما هو السائل .

٦) قوله وكذا وجود ملك بدل المغصوب والاظهر ان يقال ملك البدل يوجب ملك المبدل منه لانه هو المشترك بين البيع والغصب وهو العلة النقض في المسئلتين وعلماء الشافعية فهم انكروا الانتقاض بالخارج من غير السبيلين والملك بالغصب .

۷) قوله بالمدبر الظاهر انه لا يصح النقض بالوقف والمكاتب اذ لا يصح للمالك اخذ الضمان من الغاصب فيهما لان الرقبة لا يصلح التضمين بها اذ لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك وكذا المنفعة اذ لا حق للمالك في المنفعة واما المدبر فالمنفعة فيه حق المالك وكذا ام الولد عندكم معناه ان المدبر يقبل الانتقال من ملك الى ملك عند الشافعي وهو الشافعي رحمه الله تعالى .

۸) قوله فيمنع بعد تسليم ذلك يمنع شرط العلية وهو قبول الانتقال .

۹) قوله عن اليد الفائتة اى عن النوات او الفتا .

١) قوله وهو بالنسبة الى العلة يعنى ان الحكم الثابت بمعنى العلة بالنسبة الى الحكم الثابت بالفقه كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص من العبارة والاشارة فكما انه ثابت بالنص متأخر عن العبارة والاشارة لا يظهر معارضا لهما فكذلك الثابت بمعنى العلة فى باب التعليل والقياس ثابت بالتعليل متأخر عن الثابت بالعلة لا يظهر عند التعارض فهذا كلام اورده لمجرد التحقيق من غير ان يتعلق به الغرض بل يكون داخلا فى تفسير معنى العلة .

٢) قوله فنوقض بالاستنجاء يريد الاستنجاء بنحو الحجر والمدر الذى كان قبل الغسل لا الغسل اذا لم يوجد فيه المسح كيف وهو ضده فحينئذ لابد ان يراد بالمسح اصابة الشىء على الشىء دون اصابة اليد المبتلة العضو اذ لم يوجد ذلك فى الاستنجاء بالحجر فمن المناقضة بالاستنجاء انه وجد فيه الوصف وهو المسح ولم يوجد الحكم وهو عدم مسنونية التثليث فنقول لم يوجد الوصف لانه المسح بمعنى اصابة اليد المبتلة وانما الموجود فى الاستنجاء مطلق الاصابة ولو سلم فلم يتخلف الحكم فى الهداية ويجوز فيه الحجر وما قام مقامه لمسحه حتى ينقيه وليس فيه عدد مسنون وقال الشافعى رحمه الله تعالى لابد من التثليث فمسنونية التثليث انما هو عند الخصم لا عندنا .

اى المعنى الذى صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص

بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض

بالاستنجاء فيمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولاجله

اى لاجل انه تطهير حكمى غير معقول لا يسن فى المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول

فلا يفيد اى التثليث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع

بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض وذكروا له امثلة خروج النجاسة

علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى عصمة

المال كما فى المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغى

قوله وهو اى المعنى الذى لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهى تنبىء عن التخفيف دون التطهير الحقيقى فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد فى المسح ويفيد فى الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفى التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعلل .

فاجابوا

٣) قوله ولاجله استيناف ويجوز ان يكون عطفا على الصلة فالضمير يعود الى الموصول وقوله لانه لتوكيد متعلق بالاعتراض وهو قوله وهو انه تطهير حكمى باعتبار تضمنه ان عدم التثليث لكونه تطهيرا حكميا .

٤) قوله لانه لتوكيد قيل لو كان التثليث لتوكيد التطهير المعقول فلا يوجد فيما اذا توضأ بدون الحدث بل مع الحدث ايضا لانه ليس بنجاسة حقيقة فلا يوجد الازالة فليس الوضوء تطهيرا حقيقة وايضا التثليث قد يوجد فى كثير من امور من جنس التطهير كعدد الطلاق وحيض العدة واشهرها وايام خيار الشرط وعدد ما يشتريه بخيار التعيين فله ان يشترى احد ثلثة اثواب على ان يعين ايا شاء فى ثلثة ايام لا يشترى احد اربعة على الوجه المذكور الى غير ذلك .

٥) قوله ويفيد فى الاستنجاء لان التطهير الحقيقى ثم معنى لفظ الاستنجاء فى اللغة مسح موضع النجو او غسله والنجو ما يخرج من البطن مأخوذ من النجوة المكان المرتفع لانه يستترها وقت قضاء الحاجة وقيل الاستنجاء مأخوذ من نجى الجلد اذا قشره كذا فى المغرب .

٦) قوله قالوا هذه العبارة وان كانت للاشارة الى وصف القول لكنها غير مراد ههنا بل هى لتناسب ما بعده الذى اريد به تلك الاشارة وهو قوله وذكروا له امثلة انه ومعنى الدفع بالحكم دفع النقض باثبات الحكم فى صورة النقض .

٧) قوله لاحياء المهجة فى المهذب المهجة جان فالاظهر ان يقال لابقاء المهجة ولاحياء الانسان والمعنى ان حل اهلاك الجمل ايضا لدفعه على المصول عليه انما ينافى عصمة ضرورية دون مالية ثم المناسب لما سيق له الكلام ان يقال مكان قوله لا ينافى عصمة المال علة لعصمة المال فلو اريد ذلك المعنى فهو باطل قطعا لان اتلاف مال الحربى قد حل ولا عصمة ولو لم يرد فيكون خروجا من السوق ولا يصح التنظير .

٨) قوله كما فى المخمصة فى المهذب المخمصة گرسنگى وفى شرح المختصر البرجندى ان كان حراما لغيره بان يكون مال الغير فلو لم يأكل حتى مات كان مأجورا ولو اكل وضمنه جاز كذا فى الكشف البزدوى .

٩) قوله فيضمن جمل الصائل فى الهداية وان شهر المجنون سلاحا فقتله المشهور عليه فعليه الدية فى ماله خلافا للشافعى رحمه الله تعالى فلا شىء عليه عنده وعلى هذا خلاف الصبى والدابة فالجمل الصائل حل اتلافه دفعا لشره وهو معصوم المالية حقا للمالك فيجب الضمان .

١٠) قوله ومال الباغى وهو معصوم لاسلام الباغى قال رضى الله عنه يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يؤخذ مال وهو كالاحياء المهجة كمال العادل ولا يضمن قال المصنف رحمه الله تعالى فى فصل ما يقع به الترجيح ووضع الضمان عن المعصوم جائز فى الجملة كاتلاف العادل مال الباغى والمراد الاتلاف فى حال القتال والحربى مال المسلم .

فاجابوا[1] فى الاولين بالمانع لكن هذا[2] تخصيص العلة ونحن لانقول به وفى الثالث[3] بانا لانسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى بل انما انتفت للبغى اورد الامام فخر الاسلام رحمه الله للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض[4] بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيما بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة للملك بالمغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام رحمه الله فى الصورتين بانه انما تخلف الحكم فى الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لاينافى[5] العصمة كما فى المخمصة فانه ان اكل مال الغير فى المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن[6] الجمل الصائل فنوقض بمال الباغى ان العادل اذا اتلف مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لايجب الضمان فعلم[7] ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافى العصمة فاجاب بانا لانسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغى[8] فاقول الظاهر ان الحكم المدعى فى الجمل الصائل وجوب الضمان وبقاء[9] العصمة فحينئذ لايكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا[10] فان الاصل فى اموال المسلمين العصمة وهى لاتندفع الا بعارض وليس فى المتنازع فيه وهو الجمل الصائل الاعارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لايصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة فى الجمل الصائل فيجب الضمان

قوله فاجابوا فى الاولين بالمانع وهو فى المستحاضة العذر ودفع الحرج وفى المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعنى المدبر كما فى المبيع حتى لو جمع فى البيع بين قن ومدبر صح فى القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت فى المدبر لمانع اورد فخر الاسلام رحمه الله هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء لصاحب التقويم وقال فى شرحه ان هذا الوجه لايسلم عن القول بتخصيص العلة .

١) قوله فاجابوا الضمير لفخر الاسلام بدليل ما سبق فى صدر الكتاب ان هذا الكتاب تنقيح اصول فخر الاسلام فالحق ان انتفاء الحكم بالمانع ليس تخلفه من العلة فلا يلزم الضعف فى الاثر وانما يلزم التخلف والضعف بالانتفاء مع وجود العلة بدون المانع .

٢) قوله لكن هذا تخصيص العلة قد يقال لم لايجوز ان يكون مراد فخر الاسلام بالمانع الدليل القوى المقابل للقياس كالاستحسان بالضرورة فى الاستحاضة كما فى طهارة الحياض والآبار وبالاثر فى المدبر وهو قوله عليه السلام المدبر لايباع ولا يوهب ولايورث فهذا يدل على عدم الانتقال من ملك الى ملك لان طريقة الانتقال شرعا منحصرة فى هذه الثلثة والتصدق من الهبة والوصية من الارث والهبة فانتفاء تلك الثلثة يوجب انتفاء الانتقال رأسا وقد مر ان ترك القياس بدليل اقوى لايكون تخصيصا .

٣) قوله وفى الثالث بانا لا نسلم انه العصمة على وجهين احدهما ان لايحل الاتلاف الا لاحياء المهجة وبعد الاتلاف يجب الضمان والثانى ان لا يحل الاتلاف الا لاحياء وبعده لا يجب الضمان الاول فى اموال غير البغاة من المؤمنين واهل الذمة والثانى فى اموال البغاة والمراد فى التعليل والنقض هو العصمة بالمعنى الاول اذ لا يصح النقض فى المعنى الثانى فمعنى الجواب ان الضمان قد كان فى مال الباغى لكن انتفى لاجل البغى فلو اريد ان الضمان قد كان فى اول زمان البغى لكن انتفى ثانيا فليس الامر كذلك ولو اريد انه كان قبل البغى لكن سقط بعد البغى والكلام فيه بعده ومراد الناقض ان الحل ينافى الضمان بعد الثانى فلا فائدة فى اثبات الضمان قبله ولو اريد ان الضمان كائن مع حل اتلاف غير ساقط به وهو ليس علة لسقوطه وانما العلة فى السقوط وصف البغى كما هو الظاهر المتبادر فنقول هذا الجواب انما يصح اذا كان النقض ان حل الاتلاف فى مال الباغى علة لسقوط الضمان والنقض بهذا الوجه انما يصح اذا كان كلام المعلل هكذا حل الاتلاف ليس علة لسقوط الضمان وليس فى هذا الكلام معنى التعليل ويمكن ان يجاب ان الغرض تعليل الضمان باسلام المالك والكلام المذكور لبيان ان حل الاتلاف غير مانع من الضمان فكانه قيل الاسلام وان كان مع حل الاتلاف علة الضمان ومعنى النقض انه موجود فى مال الباغى بدون الضمان فقد تخلف الحكم ومعنى الجواب ان عدم الضمان لمانع ليس بتخلف فالجواب من الثلثة على وجه واحد .

٤) قوله فنوقض بالمستحاضة ذكر فيما تقدم بلفظ المصدر لمناسبة ما تقدمه من لفظ الخروج وفيما تأخر بلفظ اسم المفعول لمناسبة ما تأخر عنه وهو لفظ المدبر .

٥) قوله لاينافى العصمة والعصمة نوعان عصمة فى حق حرمة التصرف وعصمة فى حق وجوب الضمان وبينهما عموم من وجه حيث اجتمعا فى مال المسلم عند عدم الاضطرار الداعى الى التصرف ووجد الاول بدون الثانى فى منافع الغصب ووجد الثانى بدون الاول فى المخمصة والمراد ههنا هو الثانى .

٦) قوله فيضمن الجمل الصائل اثبته بالتعليل ولاحاجة اليه لثبوته بالنص قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فقتل الجمل الصائل اعتداء فى حق المالك والقيمة هو المثل فى القيميات قال عليه السلام لايحل لاحدكم ان يأخذ متاع اخيه لاعبا ولا جادا فان اخذه فليرد عليه والمراد بالاخذ ان يخرجه عن حيز الانتفاع به فقتل الجمل الاخذ وقد امتنع رد ما انعدم بانعدام الحيوة فيجب القيمة .

٧) قوله فعلم ان حل الاتلاف انما فيه ان مقارنة الشيء لعدم شيء آخر فى صورة وقد كان مقارنا بالوجود ذلك الشيء الآخر فى صورة اخرى لا يوجب المنافاة بينهما فضلا عن ان يكون علة بعدمه .

٨) قوله بل بالبغى بل لمجموع الحاجة اليه والبغى .

٩) قوله وبقاء العصمة العصمة هناك معنى وجوب الضمان لاحرمة التصرف لان المفروض انه حل الاتلاف فى الجمل الصائل فالمقابلة مبنية على ان المراد حدوث وجوب الضمان او بقائه فالترديد على اعتبار ان العلة لوكان الاسلام او الذمية فالحكم على البقاء اذ الاصل فى اموال المسلمين والذميين العصمة ولوكان امرا عارضا فهو الوجوب العارض الغير الاصلى .

١٠) قوله مثلا للاشعار بعدم القطع بان المدعى هو الحكم الاصلى الذى هو العصمة فيجوز ان يكون غيره كوجوب الضمان الذى زعمه غير العصمة ومايتبع ذلك من ملك العين بضمان البدل وعدم الحل قبل اداء البدل او عدم المنافاة بين حل الاتلاف وبين العصمة او المركب من ذلك .

فنوقض[1] بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا[2] لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع فيه الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض[3] بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان تصير هذه المسئلة نظيرا للدفع بالحكم ووجهه[4] ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف[5] ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف[6] بل انما انتفت للبغي

هذا[7] غاية التكلف

قوله والضابط حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلايم وجوب الضمان فضلا من التأثير ❊ وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظيرا لدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المقتول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف ❊ فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المصنف رحمه الله بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلايم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان التأثير انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير .

١) قوله فنوقض بمال الباغي اطلق النقض هناك بطريق المجاز اذ الحقيقة على ما مر اثبات وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم وهنا ليس كذلك بل نقض بكلية الحكم باعتبار ان الحكم متخلف في بعض صور المحكوم عليه. ٢) قوله فهذا لا يكون دفعا بالحكم قيل ثم سماه بذلك بطريق التسامح كما سمي نقض كلية الحكم باثبات السلب الجزئي نقضا بالتسامح وذلك لانه كما يشبه نقض كلية الحكم نقض كلية التعليل فكذلك شبه جوابه في ان كلا منهما اثبات الكلية فسمي دفعا بالحكم مجازا .

٣) قوله فنوقض بصورة يمكن التحرير على وجه يكون النقض نقضا حقيقيا مصطلحا ويكون الجواب عنه دفعا بالحكم فيقال حل الاتلاف في الجمل الصائل ليس رافعا للعصمة لانه في مثله في المخمصة في ان حل الاتلاف في كل منهما بمعنى في التلف وهو الحاجة الى احياء المهجة لا بمعنى في التلف وهو كونه مال من لا يستحق العصمة وهو الكافر الحربي والعلة في عدم الرافعية هو ذلك المشترك فيلزم حكم عدم الرافعية في الجمل بوجود العلة فنوقض بمال الباغي بان العلة وهو كون حل الاتلاف بمعنى الحاجة في التلف لا بمعنى عدم استحقاق المالك العصمة موجودة فيه اذا اكله العادل للحاجة في حال القتال وقد تخلف الحكم وهو عدم الرافعية للعصمة لارتفاع العصمة هنا واجيب بان الحكم لم يتخلف لان حل الاتلاف لم يدفع العصمة هنا ايضا وانما ارتفع لامر آخر .

٤) قوله ووجهه ان يراد بالحكم اي بالحكم الذي اعتبروا في مسئلة قياس الجمل الصائل على المخمصة ونوقض بتخلفه في مال الباغي وكان جواب ذلك النقض اثبات الحكم في صورة النقض حيث جعلوا تلك المسئلة نظيرا للدفع في الحكم .

٥) قوله ان حل الاتلاف ثابت فيه الظاهر ان جعل الاتلاف محكوما عليه تخلف الحكم عنه معدولا وهو عدم منافاة العصمة لا علة تخلف عنها الحكم المعلل بما يؤيده ما بعده ما بعده ذلك تقرير الكلام هكذا حل الاتلاف غير مناف للعصمة في الجمل الصائل كما هو غير مناف في المخمصة لان كل حل اتلاف غير مناف للعصمة فيرد النقض المذكور وجوابه وتقريرها ما ذكره المصنف فالتسمية باسم النقض واسم الدفع بالحكم بطريق التجوز على ما مر .

٦) قوله بحل الاتلاف اراد الاتلاف بطريق الاستهلاك . ٧) قوله هذا غاية التكلف كيف يكون هذا التوجيه تكلفا وما قال عنهم بقوله وذكروا الى قوله وحل الاتلاف اه معناه الظاهر المتبادر هذا التوجيه والتكلف ان يراد خلاف المتبادر .

ومع هذا[1] لا يوجد النقض فى هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت[2] حل الاتلاف فى مال الباغى مع المنافاة فلا يكون نقضا فلأجل هذه[3] الفسادات فى الامثلة الثلاثة اورد مثالا آخر فى المتن فقال[4] وانما اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة[5] مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب[6] فى غير السبيلين فنوقض[7] بالتيمم أى فى صورة[8] عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك[9] لايوجب الوضوء فيمنع[10] عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه[11] انا لانسلم عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض[12] نحو خارج نجس[13] فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة[14] فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه[15] حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا[16]

قوله فانه اى الخارج النجس حدث فى السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما فى الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث فى تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اى فى غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما فى الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلايصح دفعه الا بمنع احدهما .

---

١) قوله ومع هذا لايوجد النقض وكذلك لا يوجد الدفع بالحكم لانه اثبات لوجود الحكم فى صورة النقض مع العلة ومنع لتخلفه من العلة وعدم علية حل الاتلاف لعدم المنافاة يوجب انتفاء ذلك المنع ايضا كما يوجب انتفاء النقض .

٢) قوله لثبوت حل الاتلاف انه قيل لوكان وجود الوصف مع نقيض الحكم فى صورة النقض موجبا لعدم علية المحكم يلزم ان لا يتصور النقض اصلا لان النقض وجود العلة فى صورة مع تخلف الحكم فلابد ان يكون العلة مع نقيض الحكم والا يلزم ارتفاع النقيضين معا وهو محال لكن العلة ليست بعلة الحكم بوجودها مع نقيضه كما تبين فلايوجد وجود العلة مع تخلف المحكم .

٣) قوله فلاجل هذه الفسادات وهى ثلثة احدها ان لا يكون شيء من الامثلة من باب الدفع بالمحكم والثانى ان يكون الاولان من باب التخصيص فى العلة ونحن لانقول به والثالث ان لا يكون الثالث من باب النقض .

٤) قوله فقال التعقيب بالنسبة الى ارادة الايراد او بالنسبة الى ايراد فى الذهن وترتيب فى النفس او الفاء للتفسير والبيان .

٥) قوله وهو القيام الى الصلوة القيام مبتدأ خبره علة لوجوب الوضوء فالتقدير وهو ان القيام انه او المعنى وهو هذا القول .

٦) قوله فيجب اى يجب الوضوء عند الخروج من غير السبيلين ايضا كما يجب عند الخروج منهما وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يجب فى غيرهما .

٧) قوله فنوقض قيل ليس التعليل ان مجموع القيام والخروج علة لوجوب الوضوء مطلقا وان كان الماء متعذرا لانه يلزم التكليف بالايطاق بل انه علة له بشرط القدرة على الماء فلايتصور النقض بالتيمم كيف والعلة فى الحقيقة مجموع الامور الثلثة وهى القيام الى الصلوة والخروج والقدرة على الماء ويمكن ان يجاب بان التخلف عند العجز من الماء غير قادح بالعلية والا فالخروج من السبيلين ايضا لا يكون علة لتخلف الحكم عنه عند عدم الماء والخصم قائل بعلية الخارج منهما فى المحرر اسباب الحدث اربعة احدها خروج الخارج من احد السبيلين على اى صفة كان ثم خروج الذى يوجب الجنابة دون الحدث وفسروا قوله على اى صفة كان بانه ربما كان اوعينا نادرا كان او معتادا كالدم والدود وقوله ثم خروج الذى له بمنزلة الاستثناء وثمرة ذلك انه اذا توضأ فنظر فانزل او نام قاعدا متمكنا مقعدة على الارض فاحتلم فتغسل ولم يتوضأ وضوء منويا مرتبا يجوز صلوته .

٨) قوله اى فى صورة والا لصدق اى بصورة عدم القدرة .

٩) قوله ومع ذلك لايوجب لوكانت الاشارة الى الخروج فالضمير الى القيام ولو كانت الى القيام فالضمير الى الخروج ولو كانت الى مجموع الامرين فالضمير الى الشارع .

١٠) قوله فيمنع فيه معنيان احدهما ان خلف الشيء كانه هو فلا سقوط والثانى ان الوضوء وجب ابتدأ ثم سقط بالخلف .

١١) قوله معناه انالانسلم لما كان المنع يستعمل فى محل الشك وبذلك لايلزم الدفع باثبات الحكم صرح بان المراد الجزم بنقيض الممنوع وهو اثبات الحكم .

١٢) قوله بالغرض اى باثبات الغرض من التعليل .

١٣) قوله نحو خارج نجس اى خارج من غير السبيلين خارج نجس مثل الخارج منهما فينتقض الوضوء به ايضا مثله .

١٤) قوله فنوقض بالاستحاضة والاولى ان يقال فنوقض بالرعاف الدائم والخروج السائل المستمر لان تخلف المحكم فى الاستحاضة لا ينافى غرض المعلل ومدارة المحكم على الخارج من غير السبيلين لان الاستحاضة ليس غير الخارج منهما .

١٥) قوله فانه حدث اى الخارج النجس اوخروج النجاسة حدث فى السبيلين .

١٦) قوله فكذا هنا اى فكذلك خروج النجاسة حدث فى غير السبيلين عفو عند الاستمرار ثم يمكن اجراء الدفع بالغرض فى المثال الدفع بالمحكم فيقال الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فكما ان الوضوء لايجب بالخارج من غيرهما فى صورة التيمم فكذلك لايجب بالخارج منهما فيها وايضا يمكن الجواب عن مثال الدفع بالغرض بمنع شرط العلة فيقال الخارج النجس انما ينقض الوضوء بشرط عدم الحرج والضرورة وهو بعدم الاستمرار ولايوجد الشرط فى صورة النقض وهذا عائد الى منع العلة .

ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اى دفع النقض بهذه الطرق فبها[1] والا فان لم يوجد فى صورة

النقض مانع فقد بطلت العلة وان وجد المانع[2] فلالكن بعض اصحابنا يقولون العلة[3] توجب

هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لانقول انما عدم الحكم لعدم[4]

ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزأ للعلة او شرطا لها لهم فى جواز التخصيص

قوله ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لايثبت الا بنص او اجماع فلايتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وحينئذ ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقدتم التعليل والافاما ان يوجد فى صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اماقولا بتخصيص العلة كماذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الآخر واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة اوشرط لها فيكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها اوشرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله تحاشيا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم فى صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى ● احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لايقدح فى كون العام حجة كذلك النقض لايقدح فى كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية اوجمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع من ثبوت الحكم فى البعض ● الثانى ان العلة فى القياس الجلى شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها والمانع هو دليل الاستحسان ولانعنى بتخصيص العلة الاهذا ● الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد فى العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها المانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق المعلول .

١) قوله فبها اى فيندفع بها اوبسبل وبأخذ بها على ان الضمير للطرق اوالسنى فبالخصلة الحسنة اى الاسر بها .

٢) قوله فان لم يوجد المانع من الحكم بعد وجود العلة ومنافا قد يكون انتفاء شرط اسدها وقد يكون دليل اقوى على عدم الحكم من الضرورة اوالاثر اوالاجماع .

٣) قوله بطلت العلة اى من حيث التأثير وايجاب الحكم .

٤) قوله لعدم ما هو العلة حقيقة لذ العلة الحقيقة ما يكون بجميع الاركان والشرائط قيل هذا قول بمنع العلة فيما فرض عدم تيسر الدفع بمنع العلة وغيره من الطرق الاربعة عنه والجواب ان المفروض عند عدم تيسر الدفع بمنع اصل العلة ومنافا ومنع الجزء اوالشرط وهو معنى العلة حقيقة ليس بشىء منهما ثم اذا تؤمل فى هذا المقام لا يعرف غير ان النزاع بين الفريقين بحسب اللفظ والاصطلاح فسمى النقض تخصيصا للعلة وسمى الآخرون عدم الحكم بعدم العلة الحقيقة والفريقان اتفقا فى تخصيص العلة بمعنى تخلف الحكم من الوصف فى بعض الصور لسبب المانع ونظيره انا قلنا فى الصائم اذا صب الماء فى حلقه بالاكراه وهو ذاكر ان صومه يفسد خلافا لزفر رحمه الله تعالى لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات لوصول الفطر الى جوفه وهذا تعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسى فان صومه لايفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز تخصيص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة اى فى صورة النسيان لمانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا عدم الحكم فى الناسى بعدم هذه العلة فان فعل الناسى نسب الى صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق لقوله عليه السلام اطعمك الله وسقاك فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجناية فصار الفعل عفوا ساقطا واذا لم يبق معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا حكما فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر فلت ذلك من التحقيق بادنى تغير والمذكور فى شرح المغنى مثل ذلك.

القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسانات عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون امانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة مايوجب عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر اومن تمامها كما اذا حال شئ فلم يصب السهم

قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي دلنة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيما المانع من انعقاد العلية ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهومايمنع الحكم بعدتحقق العلة والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعمدة في اقسام المانع هوالاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لايحدث معه شيء من الاجزاء فهوالمانع من الابتداء والانعقاد والافهوالمانع من التمام فكل منهما في العلة اوالحكم ۔ وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولاعبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هوالعلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهوغير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هوالجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل

١) قوله القياس على الادلة اللفظية يجوز ان يراد العلل المنصوصة الثابتة بلفظ الكتاب اوالسنة قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فالدلوك علة الصلوة في هذا الوقت وقد خص منه ما اذا جمع الشافعين وقت العشاء في مزدلفة في الحج وفي شرح شيخ الاسلام الهروى الفرائض قال عليه السلام لاميراث لقاتل ورتب حرمان الارث على القتل جعله علة له وقد خص منه القتل بطريق التسبب كوضع الحجر على الشارع اذا اصابه رجل فمات وكذلك النصوص الدالة على علية الاوقات للصلوة والصوم خص منها المريض والمسافر والحائض والنفساء وذلك ليس الا تخصيص العلة المنصوصة ويجوز ان يراد الفاظ العموم اذا خصت ببعض ما يتناولها من الافراد واليه ذهب شارح المغنى وصاحب التلويح قال في التلويح فحكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف حجة والجامع كونهما من الادلة الشرعية قال عبد الرحمن احتج المجوزون بان نسبة العلة الى مواردها كنسبة العام الى افراده ونسبة تخلف الحكم عن العلة لمانع كنسبة تخصيص العام بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في بعض افراده فكما جاز تخصيص العام ولم يقدح في كونه حجة في الباقي جاز التخلف من غير قدح في كون الوصف علة واليه اشار شارح المغنى لقوله اعتبارا بالنص فنقول قوله ان التخصيص غير قادح في كون العام حجة ارادوا قصر على بعض افراده وتخصيصا مصطلحا عند الاصوليين مقابلا للنسخ لانه يبطل الحجة القطعية في العام في حق الباقي ويجوز ان يكون المراد بالحجية الحجة الظنية كما هي في جانب المشبه وهو العلة المستنبطة ثم الجواب من الاستدلال المذكور ان عدم الحكم في بعض صورة الادلة النقلية ليس لتخصيص بل لعدم العلة الحقيقية التي هي الموجب لذلك الحكم اولوجود الدليل الاقوى وشئ منهما لا يكون تخصيصا ۔

٢) قوله عطف على قوله القياس اذ لو عطف على الادلة يكون الثابت بالاستحسان ايضا مقيسا عليه الاصل المقيس عليه لابد ان يكون غير الفرع المقيس وليس الامر كذلك اذ الاثبات الاستحسان ان يتخلف حكم القياس والتعليل الظاهر بمانع الاستحسان وليس تخصيص العلة غير ذلك ثم لو اريد اثبات التخصيص في غير صورة الاستحسان بالقياس على صورة الاستحسان صح الاستدلال والقياس لكن غرض المستدل انما هو اثبات اصل التخصيص دون الفرع مخصوص غير ما في صورة الاستحسان فهذا بيان ان الخصم ايضا قائل بالتخصيص لانه بالاستحسان وهو التخصيص فهو بمنزلة اثبات الحكم باجماع الفريقين ۔

٣) قوله فانه مخصوص اى ما اجرى عليه حكم الاستحسان مع انه داخل تحت حكم القياس مخصوص عن القياس اى مخرج عن حكمه مخصوصا به القياس لغيره من الصور يعنى ان ذلك من باب التخصيص ۔

٤) قوله ولان التخلف عطف بحسب المفهوم اى جاز التخصيص في العلة لانه مثل التخصيص في الادلة النقلية ولانه ثابت باجماع الفريقين على الاستحسان لكونه تخصيصا ۔

٥) قوله ولان التخلف قد يكون الخ معنى ذلك ان العلة الشرعية المستنبطة مثل العلل العقلية فكما ان تخلف الحكم عنها قد يكون لفساد في العلة وقد يكون لاجل المانع من التاثير فكذلك تخلف الحكم من العلة الشرعية المستنبطة قد يكون لاجل الفساد وقد يكون لاجل المانع وليس منحصرا في انه لفساد العلة كما زعم المخالف واذا كان لاجل المانع ايضا فقد ثبت المدعى لان التخصيص انما هو التخلف لمانع وبيان ما قال ان العلة العقلية قد يتخلف الحكم عنها ان النار علة للاحراق فان فلت وضعت لايحرق هذا الحطب وان كان يابسا وكذا اذا كثرت وقويت لكن الحطب كان رطبا مبلولا فذلك مانع من الاحراق وان الرمى علة الجرح في المرمى اليه وهو قد يتخلف لفساد الرمى كما اذا خطأ اولضعف في الرمى اذا كان القوس لينا خفيا وقد يتخلف لمانع في المرمى اليه كالترس والدرع ۔

٦) قوله وذكروا ان جملة يجوز رفع الجزئين على ان المفعول الجملة بتأويل هذا ونصبهما على تضمين معنى الجعل اوالظن والضمير راجع الى مطلق الاصوليين على ما هو مرضى عند المصنف حيث ابدل لفظ الموانع بلفظ جملة ما يوجب عدم الحكم اذ لاخصوصية لهذا الكلام باهل التخصيص وانما المخصوص بهم ان يقال موانع الحكم كذا اذ غير اهل التخصيص لا يقولون بمنع الحكم وانما يقولون بانعدامه بعدم العلة ۔

٧) قوله عن هذه العبارة اى لفظ الموانع ولفظ القائلين بالتخصيص اما الاول فلان الاولين ليسا من الموانع واما الثاني فلما مر ان هذا الكلام غير مخصوص باهل التخصيص ۔

٨) قوله لما سيأتي اى في المتن قوله فالتخصيص ليس في الاولين وفي شرح قوله لان التخصيص الى آخر الدليل لكن لايخفى ان المناسب لذكر الاقسام بلفظ المانع لفظ الموانع وان كان المانع مستدعيا للتخصيص فانتفاؤه في الاولين يوجب انتفاء المانع فيهما ۔ ٩) قوله في الرمى هذا علة عقلية للجرح ۔

١٠) قوله وكبيع الحر والظاهر ان يقال وكحرية المبيع في البيع وهذا علة شرعية للملك بالنسبة الى المشترى ويرد انه بالنسبة الى البائع ۔

قوله وكبيع ما لايملكه فكونه ملوكا للغير وعدم اذن المالك بالبيع قبل العقد وحين العقد يمنع تمام البيع في حق المالك بعد انعقاده ولهذا لو اجازه المالك
١) جاز ويتم الانعقاد وغير التعقد لا ينعقد بالاجازة ولو ابطله اومات يبطل العقد ولا يتوقف على اجازة الوارث فيكون غير تام في حقه كذا في شرح الملتقى فالمانع من
تمام العلة قصان من احد ركني البيع وهو ما صدر من البائع اما بانتفاء الجزاء والشرط على ان احد الامرين وهو ملك البائع اوكونه مأمورا من المالك جزء
من ذلك الركن اوشرط وان قلت لم لم يذكر القسم الثالث في العلة وهو ما يمنع لزوم العلة قلنا لما قال شارح المنى انه لاعبرة بلزوم العلة بل يكفي تمامها .
٢) قوله وكخيار الشرط الخيار في اى من الجانبين كان يمنع ابتداء الملك المشترى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فاذا كان في جانب البائع لايخرج من ملك البائع اتفاقا
واذا كان في جانب المشترى لايدخل في ملكه بعد ما خرج من ملك البائع واما عندهما فيدخل في ملك المشترى فبناء التشكيل على مذهبه اوعلى ارادة الخيار في جانب البائع .
٣) قوله كما اذا اندمل في تاج المصادر البيهقي الاندمال به شدن از بيماري وفيه نظر لان الحكم الذي كان الرمي علة له ان كان الجرح

وكبيع مالايملكه[1] اومن ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فمنعه الدرع وكخيار الشرط[2] اومن تمامه
كما اذا اندمل[3] بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية[4] اومن لزومه كما اذا جرح وامتد حتى
صار طبعا له وامن وكخيار العيب[5] فالتخصيص ليس في الاولين بل في الثلث الاخر لان
التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع مايمنع الحكم بعد وجود العلة ففي
الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة
موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا[6] لم يقل في المتن
ان الموانع[7] خمسة بل قال مايوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط
قد وجد[8] السبب وهو البيع والخيار[9] دخل على الحكم وهو الملك على ماعرف في فصل مفهوم
المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة[10] فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان
دخوله على السبب يوجب الدخول على المسبب والحكم فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن
الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك
لكن الملك لم يتم لعدم[11] الرضاء بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب
والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشترى
فقلنا بعدم اللزوم على تقدير عيب ففي خيار[12] العيب يتمكن المشترى من رد البعض لانه
تفريق[13] الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لايتمكن لانه تفريق قبل التمام
وذا لا يجوز●

ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار
طبعا فقد علم ذلك افضائه الى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل
مبنى على التسامح والافالرمي علة للمضى والمضى للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة
لسيلان الدم وهو لتحرق الروح .

ولنا

قدتم والاندمال لاينافي تمام الجرح وان كان القتل وحدوث الجرح ابتداءه فلا يتم الحكم فيما اذا صار الجراحة بالامتداد طبعاله وان كان للجرح المتد الى الموت فقوله فيما بعد وامن لواريد البرء والاندمال بعد طول العهد فايضا الحكم لا يتم فتمامه ان لا يتخلل الاندمال بين الجرح والموت ولواريد الامن من الموت حتى كان الموت بعلة اخرى بعد ما امتد الجرح الى الموت فلا معنى لعدم لزوم الحكم .

٤) قوله وكخيار الرؤية فالملك وان وجد لكن لم يتم بعدم الرضاء الكامل فانه دائر بين ان يمضيه المشترى بعد الرؤية اويفسخه .

٥) قوله وكخيار العيب وكذلك الاقالة توجد هنا الملك وقد تم الرضاء الكامل من الطرفين لكنه ليس بلازم واشهرها الخيارات الثلث فكخيار الشرط في شرح الملتقى وجعل القاضي الامام ابوزيد القسمين الاخيرين قسما واحدا فقال خيار الرؤية والعيب يمنع تمام الحكم فان الحكم وهو الملك يجب غير لازم فالاقسام عنده اربعة .

٦) قوله فلهذا لم يقل وذلك لان المتبادر من المانع مانع الحكم بعد وجود العلة فيكون مستدعيا لتخصيص فانتفائه في الاولين يوجب انتفاء المانع .

٧) قوله ان الموانع خمسة والاصح ان يقال خمس لان الفواعل لا يكون جمع فاعل الا اذا كان اسما كالكواهين وليس الامر هنا كذلك فلابد ان يكون جمع مانعة كالقوائم والقواعد جمع قائمة وقاعدة على اعتبار الحالة اوالصفة اوالعلة المانعة .

٨) قوله وجد السبب ان قلت ما الفائدة في الحكم لوجود البيع وعدم الملك قلنا ما الفائدة في وجود البيع ان لايصح الرجوع من غير صاحب الخيار والملك يثبت عند الاجازة بلا تجديد العقد واما الفائدة في عدم الملك انه لذا اشترى عرسه بالخيار لايفسد النكاح وان وطيها يملك الرد لانه بالنكاح الا في البكر وان اشترى بالخيار من يعتق عليه اذا ملكه لايعتق .

٩) قوله والخيار داخل على الحكم لايخفى ان هذا الحكم على خلاف ما يقتضيه لفظ العاقد لانه علق الخيار في لفظه بالركن وهو الايجاب اوالقبول فيتعلق بالعقد اذ لا معنى للتعليق بالعقد الا التعلق باحد الركنين .

١٠) قوله بالضرورة اى ضرورة الحاجة اليه ليتأمل فيتعرف ان ماذا فيه من نرد
الضرورة يتقدر بقدر ما يندفع به الحاجة وهي يندفع بتعلق الخيار بالملك فقط قد يقال لوكان ثبوت الخيار لدفع الضرورة فلا يلزم الحكم لعدم ثبوت الملك على
خلاف مقتضى العقد او يندفع الضرورة بان يكون له ولاية الفسخ بعد ما ثبت الملك المشترى كما في خيار الرؤية وخيار العيب .

١١) قوله لعدم الرضاء اى لعدم تمام الرضاء قيل قد اثر ذلك في الملك حتى يلزم عدم تمام الملك فلم لا يؤثر في البيع حتى يلزم عدم تمامه ايضا والجواب ان
ذلك امر ثبت ضرورة انه كما مر في خيار الشرط ثم ظهر من ذلك التحقيق ان البيع قد تم في كل من خيار الشرط والرؤية مع عدم الحكم في الاول وعدم تمامه
في الثاني فيلزم تمكن المشترى فيهما من رد البعض لانه تفريق الصفقة بعد تمامها وانما النهي عن تفريقها قبل تمامها .

١٢) قوله ففي خيار العيب انه زائد على قدر ما يثبت به الفرق متفرع عليه .

١٣) قوله لانه تفريق قبل التمام ينافي ما سبق .

ولنا[1] ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيختص بها وترك القياس[2] بدليل اقوى لايكون تخصيصا لانه ليس بعلة[3] حينئذ ولان العلة[4] في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء[5] على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم[6] بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل[7] عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اى عدم المانع اما ركن العلة اوشرطها فاذا وجد المانع

قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التى لايمكن تعديتها من الاصل اعنى الادلة اللفظية الى الفرع اعنى العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص الملزوم به والالزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لانسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ماوضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثانى ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبنى على عدم العلة لاعلى تحقق المانع مع وجود العلة ● وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لايكون علة ● ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم مانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفى في العلية سواء استلزمت الحكم املا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا مايقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص.

١) قوله ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز جواب عن الاستدلال الاول بان الحكم في المقيس عليه ما يختص به فلايصح التعدية كشهادة خزيمة لان التخصيص في الفاظ العموم وهى موضوعة بالوضع الواحد لكثير غير محصور على ان يستغرق جميع ما يصلح له اللفظ مجازا اى جوازا وعدول عن المعنى الاصلى الى معنى اريد باللفظ على خلاف الوضع وهذا لايتصور في غير الالفاظ والعلة المستنبطة غير اللفظ ولو اجيب بان ماذكرت ليس معنى مطلق التخصيص وانما هو تخصيص اللفظ والمدعى بالقياس انما هو مطلق التخصيص فنقول التخصيص في اللفظ غير التخصيص في العلة وهذا بين وشرط القياس ان لا يكون حكم الاصل مغايرا لحكم الفرع فالتعدية ههنا مثل التعدية في قياس الذمى على المسلم في الظهار فكما لايجوز ذلك لان الظهار في الاصل ينتهى بالكفارة وفي الفرع لاينتهى بها فيتغاير فكذلك لايجوز هذا ثم قوله فيختص بها قيل الاستنتاج مبنى على ضم الكبرى وهو قولنا كل مجاز يختص بالالفاظ وهذا في حيز المنع اذ المجاز قد يكون في غير الالفاظ كما قال جرى النهر والجواب ان تحرير الدليل هكذا التخصيص في الالفاظ تخصيص مجاز وكل تخصيص مجاز يختص بالالفاظ فلاينتقض المجاز العقلى .

٢) قوله وترك القياس هذا جواب عن الاستدلال الثانى .

٣) قوله لانه ليس بعلة لو اريد سلب ذات العلة فهو مكابرة ولو اريد سلب وصف العلة وايجاب الحكم فلا نزاع فراد القائل بالتخصيص بتخلف الحكم عند وجود العلة مع المانع في صورة ترك القياس بالاستحسان ليس غير ذلك .

٤) قوله ولان العلة في القياس ليس عطفا على قوله لانه ليس بعلة حينئذ على ماقال البعض بل هو ابطال الدليل الثالث من الادلة الثلثة التى اوردها الخصم لاثبات تخصيص العلة وعطف بالمعنى على قوله ولنا ان التخصيص في الالفاظ فكانه قال لنا ان ادلة الخصم لا تصح لان التخصيص في الالفاظ ... ماء لايصح تعدية التخصيص من الالفاظ الى العلل ولان ترك القياس بالاستحسان لا يكون تخصيصا ولان العلة في القياس ... ومعناه سلمنا ان العلل المستنبطة الشرعية مثل العلل العقلية في ان تخلف الحكم عنها قد يكون لمانع لكن هذا ليس تخصيصا للعلة بل انتفاء العلة لان عدم المانع اما ركن العلة او شرطها واذا وجد المانع فقد عدم العلة فقوله لان العلة في القياس ما يلزم من وجوده الى قوله فهو اما ركنها او شرطها لاثبات قوله فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ويلزم من ذلك ان التخلف بالمانع انتفاء الحكم بانتفاء العلة لا تخصيص وانما قلنا ليس بعطف على قوله لانه ليس بعلة حينئذ لان الكلام المشتمل على الدليل والمدعى اذا عطف على اركان العطف باعتبار المدعى والنتيجة فلو عطف على ذلك كان التقرير هكذا لانه ليس بعلة حينئذ ولانه اذ وجد المانع والاستحسان فقد عدم العلة فيكون من باب عطف الدليل على المدعى وذلك جائز .

٥) قوله لاجماع العلماء لا يقال ان العلة الملابسة بدون التاثير كمن هو اهل الشهادة بدون العدالة فكما لا يجب قبول الشهادة منه فكذا لا يجب التعدية بها لانا نقول الكلام في العلة المؤثرة دون مطلق العلة .

٦) قوله من غير تقييدهم قيل هذا استدراك على ظاهر الاعتبار وقد مر من المصنف رحمه الله تعالى انه في حكم المنطوق قال في فصل قصر العام المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل .

٧) قوله حاصل عند وجود العلة اى واجب الحصول عندها لازم لها .

١) قوله فقد عدم العلة اى ذاتها على الاول ووصف عليتها على الثانى لامتناع الكل بدون الجزء والمشروط بدون الشرط .
٢) قوله لزيادة وصف اى على علو العلة فى الظاهر واما العلة فى الحقيقة فهو ذلك مع عدم الوصف فى الزيادة ومع وجوده فى النقصان .
٣) قوله كما ان البيع ويمكن ان يقال مانع العلة ههنا نقصان الوصف فالعلة للملك هو البيع المطلق والاطلاق ينعدم عند شرط الخيار ومسئلة الخارج النجس زيادة الوصف وهو الاستمرار والخروج النجس .
٤) قوله للانتقاض الخارج النجس ومانعه من التأثير زيادة وصف الاستمرار وعروض الحرج فتخصيص احد المثالين بزيادة الوصف والآخر بنقصانه بمجرد اعتبار .
٥) قوله وهذا معدوم الاشارة الى وصف مع عدم الحرج اى الطهارة بانعدام الحرج اوالى عدم الحرج .
٦) قوله ومنه فساد الوضع قال شيخ حسام الملة والدين فى مختصره واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة اما المعارضة لانها لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب اوالسنة او الاجماع والمصنف رحمه الله تعالى سكت عن المناقضة واقتصر فساد الوضع فقط وهذا يدل على انها مقبولة عنده واما المخالفة والمعارضة مقبولتان عندهما قال صاحب التحقيق دفع العلة المؤثرة بالمعارضة يجوز عند الجمهور مع ان هذه الادلة لا يحتمل حقيقة التعارض لانها قد يحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التهاتر والرجوع الى دليل آخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلل المستنبطة منها لجواز ان يتعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة والمانعة ايضا جائزة فانها فى الحقيقة طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره فى الواقع لا ينافى ذلك الطلب فنقول قول الشيخ لانها لايحتمل اه فيه نظر لان التأثير عبارة عن اعتبار الجنس فى الجنس اوالنوع أواعتبار النوع فى الجنس اوالنوع فى الثلثة الاول يمكن فساد الوضع بمعنى ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه من الحكم لان علية نوع الوصف فى نوع من جنس الحكم لايوجب اجتماع نوع الوصف مع الحكم ولايأبى التنافى بينه وبين عين الحكم مثلا وصف الضحك يستلزم الانسان وهو نوع من الحيوان وهو جنس الفرس وبينه وبين الفرس تناف وكذلك علية نوع من جنس الوصف فى نوع الحكم لايوجب اجتماع سائر انواع ذلك الجنس مع الحكم ولا يأبى التنافى بين نوع آخر من ذلك الجنس وبين الحكم واذا ثبت ﴿ ٦٠٨ ﴾ جواز التنافى بين الوصف والحكم فى هذين القسمين ثبت ذلك فى اعتبار الجنس من الجنس بالطريق الاول واذا ثبت جواز التنافى بين الوصف والحكم فى الاقسام الثلثة يثبت جواز ترتب نقيض الحكم على الوصف فيها وهذا هو فساد الوضع وكلما جاز فساد الوضع جاز المناقضة وهو تخلف الحكم من الوصف فكل من المناقضة وفساد الوضع يجوز بعد ظهور أثرالعلة على احد الوجوه الثلثة واما القسم الرابع فلا يتصور فيها فساد الوضع ولكن يجوز المناقضة الاترى ان القيام الى الصلوة علة فوضوء بالنص وقد تخلف عنه الحكم فى التيمم واذا جاز التخلف فى العلة المنصوصة فلم لا يجوز فى العلة المستنبطة وايضا المناقضة على دليل يدل على وجود الوصف بدون الحكم وبناء فساد الوضع على دليل يدل على ترتب نقيض الحكم على الوصف وبناء المعارضة على دليل يدل على خلاف حكم نقيضه التعليل فكما يتمكن الخصم بعد ظهور الاثر عنده بواحد من الادلة الثلثة على دليل يبتنى عليه المعارضة فلم لايجوز ان يتمكن بعده على مايبتنى عليه المناقضة وفساد الوضع وايضا قال الشيخ فى العلة المؤثرة بمعارضة فيها مناقضة فلم لايجوز القول بالمناقضة الخالصة ولو كان دليل على بطلان المناقضة الخالصة الايبطل بهذا الدليل المناقضة المقرونة بالمعارضة .

فقد عدم العلة[1] ثم عدمها قد يكون لزيادة[2] وصف كما[3] ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدمت اولنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض[4] وهذا[5] معدوم فى المعذور ومنه[6] فساد الوضع وهو ان يترتب[7] على العلة نقيض ما يقتضيه ولاشك[8] ان ما ثبت تأثيره شرعا لايمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسيأتى[9] مثاله

قوله ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ماجعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفى بوجوده كالبيع المطلق اى غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا مايقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلى الذى لايوجد الا فى ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون بنقصان وصف هو من جملة اركان العلة اوشرائطها فينتفى الكل بانتفاء جزءه اوشرطه كالخارج النجس فانه مع الحرج علة لانتقاء الوضوء فعند وجود الحرج لايكون علة كما فى المستحاضة .

ومنه

٧) قوله وهو ان يترتب اى ان يترتب على علة المعلل نقيض مايقتضيه تلك العلة فى زعم المعلل لاقتضاء وضع الشرع ذلك الترتيب او المعنى ان ثبت ان المعلل رتب على العلة نقيض ما يقتضى وضع الشرع ترتبه عليها والاول على تقدير تأنيث الضمير فى نقيضه والثانى على تقدير تذكيره ومعنى ترتب الشىء على الآخر ان يجعل الآخر علة له فساد الوضع يستلزم المناقضة من غير عكس يؤيد ذلك ما ذكر فى التحقيق من قوله قال شمس الائمة فساد الوضع فى العلل بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة وانه متقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد فذلك يدل على الاطراد بعد صحة العلة فكما ان العدالة بعد صحة اداء الشهادة فكما ان العدالة يستلزم صحة الاداء من غير عكس فكذلك الاطراد يستلزم صحة العلة من غير عكس ولاشك ان فساد الوضع ابطال الصحة والمناقضة ابطال الاطراد فيكون الاول اخص من الثانى كما ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم قال فى شرح المغنى قيل فساد الوضع عبارة كون الوصف بحيث قد ثبت اعتباره بنص اواجماع فى نقيض الحكم وقيل ان تعلق على الوصف ضد ما يقتضيه وفى التحقيق فساد الوضع عبارة عن كون الجامع فى القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع فى نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتب الحكم كتلقى التضيق عن التوسيع والتخفيف عن التغليظ ومرجع الكل الى واحد . ٨) قوله ولاشك ان ما ثبت قد مر ما فيه . ٩) قوله وسيأتى مثاله اى فى فساد الوضع الذى هو دفع العلة الطردية وهوثلث مسائل وان قلت لم لم يذكروا المثال فى دفع العلة المؤثرة وجرى عادتهم بترك ههنا ذكره فى دفع العلة الطردية قلت لانهم افسدوا فساد الوضع فى دفع العلة المؤثرة فلا يتصور له المثال عندهم الاعلى سبيل الفرض فاكتفوا فى التصوير على ما فى دفع العلة المؤثرة ثم ذكر والله مثالا آخر غيرالثلثة وهو انه لا يجوز عند الشافعى رحمه الله تعالى للحر نكاح الامة مع طول الحرة بوصف كونه حرا لانه يوجب ارقاق الجزء مع الاستغناء عنه فلايجوز كما لو كان تحته حرة فنقول فيه فساد الوضع لان تأثير الحرمة فى اصل الوضع فى استحقاق زيادة الولاية والكرامة لا فى سلب ما يثبت بالرقيق فى الجملة اذله ولاية نكاح الامة فيما اذا دفع اليه المولى مهرا لا يصلح للحرة والامة واذن ان يتزوج من يشاء من الحرائر والاماء.

ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لايقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي ولانه اذا اثبت علية المشترك لايضره الفارق لكن اذا اثبت في الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لايقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي رحمه الله تعالى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن هذا تعليل ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اى يكون في الحقيقة دفعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق

قوله ومنه اى ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهية التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه قوله ومنه اى ومن دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولايوجد العلة وهذا لايقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منهما محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنيا عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضى اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يتبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لايقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب المعلل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لايبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفرق اولم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لايوجد في الفرع وهذا لاينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع ۔

١) قوله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهو المراد بعدم الانعكاس وهو عكس النقض ۔ ٢) قوله لاحتمال وجوده لايقال حينئذ يلزم التعليل بالعلل المتعددة وهو غير جائز وذلك من جوزنا التعليل بالقاصرة لم يجوز التعليل بالمتعدية ايضا في موضع واحد لانا نقول اللازم انما هو معلولية الحكم بعلة اخرى ايضا بعد ما علل المعلل بعلة من غير ان يقصد التعليل بهما وانما الممنوع التعليل بالعلتين وفي شرح المغني نقلا عن شرح المحصول والحق انه لا يجوز التعليل لعلتين مستنبطين ويجوز بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم ۔ ٣) قوله ومنه الفرق وذلك اما باثبات شرط العلة في الاصل دون الفرع او باثبات مانع في الفرع دون الاصل او باثبات معنى العلة في الاصل دون الفرع قال شارح المغني وهو فاسد عند المحققين بوجوه احدها ان السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيا فصار قاصبا وظيفة المكتبة المعلل بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يبق سائلا بعد اتمام المعلل الدليل بل يكون مدعيا ابتداء وانما لم يسمع له الدعوى مادام في مقام الانكار وثانيها ان التعليل بوصف لا يتعدى الى الفرع لا يمنع التعليل بوصف يتعدى اليه لجواز ان يكون معلولا بعلتين احديهما الى بعض الفروع دون الاخرى فلم يكن ذلك قدحا في تعليل المعلل فيكون اشتغال السائل به عبثا وثالثها ان الخلاف في حكم الفرع والسائل لم يتعرض بما قال الاول اولا عدم العلة المبينة وعدمها لايصلح دليلا على عدم الحكم عند انعدام العلة فلان لا يصلح دليلا عند قيام العلة على الحكم الاول فنقول قوله فسبيل الدفع دون الدعوى منقوض بما اذا ادعى كل من الخارج وصاحب اليد الشراء من الآخر ورهنا بلا تاريخ حيث يسمع دعوى ذي اليد مع انه في حيز الانكار فكذلك يقبل ههنا في القائل به وايضا الدليل جار في المناقضة وفساد الوضع وعدم العلة مع وجود الحكم ولم يقولوا بانه خارج سبيل المنكر وان قالوا بفساد الكل في جهة اخرى وايضا الدفع بالفرق بعد اتمام المعلل الدليل فيجوز كالمعارضة وقوله لايمنع التعليل بوصف يتعدى هذا يخالف ما نقل من المحصول من ان الحق انه لايجوز التعليل بعلتين مستنبطين وقوله فلان لا يصلح دليلا عند قيام العلة على الحكم الاول جوابه اذا انعدم العلة لم يلزم عدم علية غير العلة المبينة الموجودة في الفرع فيمكن وجود الحكم في الفرع واما اذا قامت العلة فيلزم ذلك بناء على ما نقل من المحصول فلا يمكن الحكم في العلة في الفرع لعلة غيرها موجودة فيه ۔

٤) قوله وهذا نزاع جدلي اى الافساد بانه غصب المنصب نزاع جدلي غير معتبر في احكام الشرع كما ذكرتم فيما اذا ادعى كل من الخارج وصاحب اليد اه ۔

٥) قوله ولانه اذا اثبت قيل نعم لكن غرض الدافع بالفرق عدم تسليم العلية وان العلية انما هي المشترك مع وصف الخصوص بالاصل ۔

٦) قوله لكن اذا اثبت قيل كيف يتصور فرض المانع في الفرع بعد فرض علية المشترك على مذهبنا وهو ان عدم المانع داخل في العلة فلابد من تضمن المشترك على عدم المانع فيلزم في الفرع عدم المانع ووجود المانع وانه اجتماع النقيضين ۔

٧) قوله وكل كلام صحيح اى كل دفع العلة المؤثرة في زعم المعلل اذا كان صحيحا في الاصل وفي حد ذاته بان لا يكون العلة المؤثرة في الواقع ولا يكون الحكم في الفرع حقا وكان بحيث لايقبل اذا ذكر على صورة الفرق بان يقال هذا الدفع غير موجه على قانون المناظرة لكونه غصب المنصب او بمعنى الفرق او تأخيره بان يطلب الدليل على احد ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة بان يمنع تأثير الوصف او وجوده في الفرع ووجود معنى هو علة لاجله او وجود شرط او عدم مانع العلية وذلك لان الممانعة غير خارج عن الاسلوب ولايصح منع الممانعة بل لابد من اثبات المقدمة الممنوعة وهو في غاية الصعوبة لانه دائرة الممانعة حينئذ يتسع فلا يقدر الخصم المعلل على الاثبات ۔

٨) قوله تصرف يبطل حق المرتهن توهم المعلل ان هذا موجود في الاصل هو البيع وليس الامر كذلك لان حق المرتهن وهو حبس الرهن باق بعد البيع الى اداء الدين او اجازة المرتهن ۔

يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي رحمه الله اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل هنا بيع الراهن فلن اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اى ان كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لايكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لايمكن لان العتق لايحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل اى في الخطأ على المثل لأن المثل جزاء كامل فلايجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه ربما لايقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا اى توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطأ شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته اياه يعني ان المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفا وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين

قوله لكن لم يجب اى القود لما قلنا من ان تصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لايكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذا الخلف لايزاحم الاصل بل لايثبت الاعند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطأ ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له .

ومله

١) قوله قد يمنع الجدلي توجيهه الجدلي من كان غرضه في المناظرة محض الجدال والخصومة والاختلال في كلام المدلل لا التحقق واظهار الصواب البياذ بالله وتوجيه الكلام ان يكون على اسلوب المناظرة موجها مشتملا على وجه الصحة عندهم .

٢) قوله فيرد كالبيع في المحرر يمنع الراهن من التصرف في المرهون المقبوض بما يزيل الملك كالبيع والهبة ثم في اعتاقه ثلثة اقوال اظهرها الفرق بين ان يكون معسرا فلاينفذ اوموسرا فينفذ والقولان الاخيران ينفذ في صورتي اليسار والعسار وان لاينفذ فيهما وهذا مبنى على القول الثالث ان اطلق وعلى القول الاول ان قيد باعتبار المتن .

٣) قوله فينبغي ان يورده فيجوز الايراد على وجه آخر فيقال لا نسلم ان العلة في الاصل ذلك كيف وهو غير موجود فيه لانه لايبطل حق المرتهن في الحبس عندنا .

٤) قوله لايكون الحكمان متماثلين قيل فللجدلي ان يمنع توجيه ذلك فكما اثبات الفرق غصب منصب التعليل فكذلك اثبات عدم التماثل وايضا يقال ان التماثل لا يلزم ان يكون المشاركة في جميع الخصوصيات لأن عند ذلك لايوجب الاثنينية بل يكفي حكم الواحد مشترك بينهما كعدم نفاذ التصرف فهو مع البطلان في احدهما ومع التوقف في الآخر وكذلك للجدلي منع التوجيه في قوله لا يمكن لان العتق لايحتمل الفسخ ثم معنى ذلك ان التوقف انما هو فيما يحتمل الفسخ لان فائدة التوقف ان يحصل ولاية الفسخ والامضاء كبيع الرهن فهو موقوف الى ان يجيز المرتهن اويفسخ القاضي بمطلب المشترى والاصح انه ليس للمرتهن ولاية الفسخ لان حقه في الحبس لايبطل بانعقاد هذا العقد .

٥) قوله مضمون بالرفع اوالجر او اريد انه مضمون بالمال فلا نسلم ولو اريد انه مضمون في الجملة بالمال او النفس فذلك لايوجب المال .

٦) قوله فيوجب المال كالخطأ في المحرر موجب العمد القود المحض والدية بدل يعدل اليه عند سقوطه اوموجبه احد الامرين لابعينه ارجح القولين عند الاكثرين هو الاول فذلك مبنى على القول المرجوح .

٧) قوله ليس كالخطأ اى ليس العلة المشترك وهو قتل الآدمي بل موضع امر يختص وهو عدم القدرة على المثل فهو ركن العلة اوشرطها اومناه الذي لاجله عليتها .

٨) قوله اذ لاقدرة ويجوز ان يقال مثل الخطأ وهو ليس بالقدرة والاختيار .

٩) قوله لان المثل اى المثل المقدور انما هو القصاص بطريق القصد والاختيار لكنه غير مماثل في الحقيقة لانه جزء كامل لايجب مع قصور الجناية .

١٠) قوله فلايجب مع قصور الجناية للخصم ان يقول يقتل الجمع بالفرد عندنا وعندكم والجناية في كل واحد واحد قاصرة ولو قيل ان القود جزاء العمد وهو كامل واحد واحد منهم فله ان يقول لم لايجوز ان يكون جزاء القتل وازالة الحيوة وهو موجود كاملا في العمد والخطأ وانما قلنا يقتل الجمع بالفرد عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لانه قال في المحرر لو قتل الجماعة واحدا قتلوا .

١١) قوله فان اورد على هذا الوجه اى ان اورد الدفع على صورة الفرق لايقبله الجدلي لانه غصب منصب المدلل .

١٢) قوله فنورده على سبيل الممانعة قد يقال ان الصورة الاولى فرق بين الاصل والفرع في العلة فانها اجزاء يشتمل على عدم القدرة على المثل وهذا موجود في الاصل دون الفرع والصورة الثانية فرق بينهما في الحكم بانه في الخطأ وجوب المال على انه خلف عن القود وفي العمد وجوبه على انه يزاحم القود فلا معنى لتعيين الاولى في انها دفع بالفرق وتعيين الثانية في انها دفع بالممانعة على ان صاحب التحقيق صرح بان الممانعة طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وهذا غير ظاهر في الثانية والتأويل والارجاع الى هذا المعنى غير مخصوص بالثانية بل يكون اظهر في الاولى لانها داخل في العلة كذلك نسبة الثانية بالتأويل الى واحد من اقسام الممانعة التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى ليست اقوى من نسبة الاولى اليه .

١٣) قوله فتوجيه هذا انه حاصله منع شرط من شروط القياس وهو ان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة من غير تغيير الى فرع هو نظيره ولاشك ان قوله ليس كالخطأ اذ لاقدرة فيه على المثل ايضا حاصله منع ذلك الشرط فالاول باعتبار قوله من غير تغيير والثاني باعتبار قوله هو نظيره .

١٤) قوله ان حكم الاصل وجوب القود قيل ذلك لايوجب الخلافة وعدم المزاحمة كما في وضع قيم المذكورات .

ومنه الممانعة فهى اما فى نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد

قوله ومنه الممانعة وهى منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة فى نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها فى الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة • واختلف فى قبول الممانعة فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا نكلف اثبات ما لم ندعيه واجيب بانه لا بد فى الجامع من ظن العلية والا لأدى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع فيرفع الخبث كالماء ولهذا احتاج المصنف رحمه الله فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما قتل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة فى الاصل اعنى المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك فى مسئلة الاختلاف فى العلة • واعلم ان الممانعة فى نفس الحجة هى اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل فى التفصى عنها الى مسالك العلة وهى كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغى ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها الجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه فى نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل فخر الاسلام رحمه الله دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك.

١) قوله ومنه الممانعة فى التحقيق الممانعة امتناع السائل من قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهى اصل المناظرة وهى تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل اذا لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر المجيب الى بيانه ليمكنه الالزام على الخصم قوله امتناع السائل لا يقال ما نقله عن التحقيق اولا لان طلب الدليل من وجوه لا امتناع وقوله ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر مخصوص بما اذا كان السائل من اصحاب التأثير واما اذا كان من اصحاب الدوران وهو مجموع الطرد والعكس فيقبل سوى بيان الاثر وهو بيان العكس وهو ان ينعدم الحكم كلما انعدم الوصف وبيان قيام النص فى الحالين ولا حكم له كما هو مذهب بعض من اصحاب الدوران واجمال التحقيق ذكر فى بعض نسخ المختصر الحسامى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت بالوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة فهذا يدل على ان الممانعة مثل المناقضة وفساد الوضع لا يجرى فى العلة المؤثرة ۔ ٢) قوله فهى اما فى نفس الحجة فى التحقيق الممانعة على اربعة اوجه ممانعة فى الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف موجود فى المتنازع فيه وممانعة فى صلاحه للحكم بعد تسليم وجود الوصف وممانعة فى نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا اسلم ان الحكم ثابت وممانعة فى نسبة اى نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه ووجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر وابطانيه وقيل فى الفرق بين الممانعة فى نفس الوصف وبين الممانعة فى نسبة الحكم الى الوصف ان الممانعة فى نفس الوصف هى منع تعلق الحكم بالوصف المذكور فى الفرع بعد تسليم تعلقه فى الاصل والممانعة فى نسبة الحكم الى الوصف هى منع تعلق الحكم بالوصف المذكور فى الاصل فتقول الممانعة فى نسبة الحكم فى هذا الفرق عين الثالثة لا نسبة الحكم فيما سبق وكذا الممانعة فى نفس الوصف فيه عين الممانعة فى الوصف فيما سبق لان معنى تعلق الحكم بالوصف فى الفرع ان الوصف يوجب الحكم فى الاصل لوجود المعنى فى الاصل ولا يوجب لانعدام المعنى فى الفرع ومعنى ان لا اسلم ان الوصف موجود فى المتنازع فيه الا اسلم ان معنى الوصف موجود فيه وانما الموجود صورته فهذا التفصيل وان ذكر صاحب التحقيق فى دفع العلة الطردية لكنه لم يفصل الممانعة فى دفع العلة المؤثرة اتكالا على المتابعة فكانه قال وتفصيل الممانعة فى العلة المؤثرة مثل ذلك وفى شرح المغنى اما اقسام دفع العلة المؤثرة الصحيح فممانعة فى نفس الحجة بان ينظر فيما ادعاه المعلل اهى حجة ام لا لان من الناس من لا يحتج بما ليس بحجة كالاطراد والاستصحاب وممانعة فى وصف الحجة بان سلم حجيته ومنع وجوده فى الاصل وفى الفرع وذلك لان التعليل قد يقع بوصف اختلف فى وجوده وممانعة فى شرط على ما سلف فى شروط القياس وممانعة فى المعنى الذى صار الوصف به حجة وهو الاثر فهذا يوافق ما ذكره المصنف فى عدد الاقسام وترتيبها فاول الاقسام فيه اولها فى التنقيح وكذا البواقى وما فى التنقيح وشرح المغنى لا يوافقان ما فى التحقيق الا فى اصل العدد دون الترتيب وخصوصيات الاقسام كيف والاول مما فى التنقيح منع لاحتمال ان يكون العلة غير هذا الوصف وانما المنع بهذا الاحتمال القسم الرابع مما فى التحقيق والقسم الثانى منه منع اتحاد الوصف فى الاصل والفرع باحتمال ان يكون مختلف الوجود فيهما فى كل موجود بخصوصية اخرى كقول الشافعى رحمه الله تعالى فى الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ فصحة التكفير بالاعتاق موجود بجهة اخرى وكقوله فى قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب الذى قتل وله مال يفى ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة فى الاصل العبودية مع جهالة من يستحق القود من السيد والوارث لانه ظهر الاختلاف بين الصحابة رضى الله عنهم فى انه الوارث لانه مات حرا او المولى لموته رقيقا فاشتبه الحق وفى الفرع العبودية ليست بتلك الصفة فوصف العبودية وجد فى كل بحالة اخرى ومعنى ذلك منع وجود الوصف فى المتنازع فيه وهذا هو القسم الاول مما فى التحقيق والقسم الثالث منه منع شروط القياس والظاهر انه ليس شيئا من الاقسام المذكورة فى القسم الرابع منه منع التأثير وهو القسم الثانى مما فى التحقيق فى التنقيح لم يذكر ممانعة فى نفس الحكم كقوله فى مسح الرأس هو ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث هو السنة فى الاصل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض وفى التحقيق لم يذكر ممانعة فى شروط التعليل فيختل الحصر ثم ان قوله اما فى نفس الحجة اما المراد فى نفس الوصف او فى نفس الدليل محتملا من غير نظر الى الوصف وعلى الاول المراد اما فى وجود الوصف فى الفرع فحينئذ يكون الاول هو الثانى لانه القسم الاول مما فى التحقيق وقد يثبت ان القسم الثانى عينه وايضا منع وجوده فى الفرع باحتمال انعدامه فيه لا باحتمال التمسك بالطرد ونحوه من الاستصحاب والتعليل بالعدم ولا باحتمال ان يكون العلة فى الاصل غير هذا الوصف فلا معنى بقوله لاحتمال ان يكون او اول وجود الوصف فى الاصل فايضا لا يناسب قوله لاحتمال ان يكون او منع وجوده فى الاصل منع كون الفرع نظيرا للاصل فيندرج الاول فى ممانعة شروط التعليل اولا فى وجوده فيهما بل فى صلاحه العلية فهو عين الممانعة فى التأثير فهو الشرط الرابع وعلى الثانى اما المراد فى وجوده وهو مكابرة ضرورة وجوده اوفى صحته اودلالته فيندرج فيه الثلثة الباقية فلا يقابل فالاحسن ان يختار طريقة المذكورة فى التحقيق ويزاد قسم خامس وهو الممانعة فى شروط القياس التى غير كون الفرع نظيرا للاصل وغير عدم تغيير حكم الاصل فى الفرع فان الممانعة فيهما مندرجة فى الاقسام الاربعة ۔ ٣) قوله كالطرد ومثل ذلك التمسك بالاستصحاب وتعارض الاشباه كما سيأتى فى فصل الحجج الفاسدة ۔

والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لايكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا فى قتل الحر بالعبد

واما فى وجودها فى الاصل او فى الفرع كما مر واما فى شروط التعليل واوصاف العلة ككونها

مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه

لكن يقيم الدليل على نفى مدلوله ويسمى معارضة وتجرى فى الحكم وفى علته والاولى تسمى

معارضة فى الحكم والثانية فى المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة

والمعارضة لاتقسيم المعارضة

قوله واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بعدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته بالمعارضة بمايقابلها وبمنع ثبوت حكمها فمالايكون من القبيلين لايتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف رحمه الله من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض فى المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هى عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له * فان قيل ينبغى ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد فى الدليل او فى المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لابعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لماتخلف الحكم عنه فى شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط فى البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة * والثانى وهو القدح فى المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لايلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهى المعارضة وتجرى فى الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفى علته بان يقيم دليلا على نفى شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة فى الحكم والثانية المعارضة فى المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة

فاذا

---

١) قوله والتعليل بالعدم كقوله ولا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة فى الاصل عدم المالية كيف وعدم علية المالية لايوجب ان لا يكون قبول شهادة النساء علة اخرى .

٢) قوله بل غيره اى الغير الذى لم يوجد فى الفرع والا فلا ينفع المنع .

٣) قوله كما فى قتل الحر بالعبد ذكره قبل هذا الصفحة وشيء من الصفحة .

٤) قوله واما فى وجودها اى بمنع احد الوجودين وحاصله منع اشتراك العلة فيلزم منع ما هو علة فى الاصل بانا لا نسلم وجوده فى الفرع .

٥) قوله كما مر اشارة الى قوله مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة لتخلف فى وجودها فى فصل العلة .

٦) قوله واوصاف العلة كالمناسبة والملائمة والتأثير وكونها غير قاصرة .

٧) قوله ومنه المعارضة عدها من دفع العلة مع انها بعد تسليمها لنا انها يوجب نقيض الحكم فيلزم انتفاء العلة المؤثرة .

٨) قوله ويسمى مناقضة لفظ المناقضة مصطلح متقدمهم فيما سماه المصنف نقضا قال صاحب التحقيق المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة فلو اريد بقوله اما ان يبطل الابطال بطريق تخلف الحكم من الوصف فلا حصر لجواز ان يكون العلل غير مسلم ولا يبطل بهذا الطريق بل بطريق الممانعة او فساد الوضع او عدم العلة ووجود الحكم او الفرق ولو اريد المعنى المتناول للكل فهذا خروج عن الاصطلاح .

٩) قوله او يسلمه فالاعتراض منحصر فى القسمين القدح فى الدليل او فى المدعى وكل منهما بطريق الابطال او التردد وطلب الدليل المفيد لليقين والاول يسمى مناقضة والثانى ممانعة والثالث معارضة والرابع ممانعة مجازية .

١٠) قوله ويسمى معارضة لانه يجعل نفسه فى عرض وناحية من المستدل ويجد نفسه مساويا له فى ثاع الصادر المعارضة با كسى برابر كردن وازكسى يكسو شدن وايضا كل يجعل دليله عرضه لنفسه فى المذهب العرضة جانب وسار كار العرض كرانه .

١١) قوله وفى علته فلابد أن يكون لنا دليل يسلم ويتام على خلافه دليل آخر فحينئذ يجوز اجراء المناقضة ههنا ايضا ثم المراد بالعلة الدليل على ثبوت الحكم فى الفرع وهو مشتمل على امور اثبات الحكم فى الاصل واثبات ان حكمه معلل بوصف كذا واثبات ان وصف المذكور موجود فى الفرع واثبات الشرائط القياس واثبات تأثير الوصف واثبات ان النص فى الاصل يصلح التعليل ومعارضة باعتبار واحد من هذه الامور .

١٢) قوله والثانية فى المقدمة كل مايتوقف عليه الدليل ركنا كان او شرطا او علة يسمى مقدمة لانه يجعل الحكم المدعى قادما آتيا الى الذهن وقيل ان المقدمة بمعنى القدمة من مقدمة الجيش لجماعة المتقدمة منهم والتأنيث على اعتبار القضية والجملة .

١٣) قوله هذا تقسيم الاعتراض الاشارة الى قوله اما ان يبطل الخ لا الى قوله ويجرى فى الحكم .

فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لايصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير الى آخر ما عرفت فى الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندى ما ينفى ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفى مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة فى الحكم والثانى يسمى معارضة فى المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هى الوصف الفلانى فللمعترض ان لاينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة فى المقدمة ثم شرع فى تقسيم المعارضة فى الحكم فقال

فى الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهى معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لايقوم على النقيضين • فان قلت فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف هذا من ذلك قلت يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بلن لايتعرض للانكار قصدا • فان قلت ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى الحكم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لايلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على مايستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهى المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما وكل منهما صريحا او التزاما والمعارضة فى المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهى قد تكون لنفى علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة فى الكتاب فان قلت بعدما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذى هو جعل العلة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك والمنافاة انما هى بين التأثير فى نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لايمكن بعد ثبوت التأثير مما لاجهة له .

١) قوله فاذا علل المعلل له فى ادب المناظرة اذا اشتغلنا بمنع جزء الدليل مع السند او نقض باثبات تخلف الحكم عن الدليل بان يقال يستلزم فسادا غيرذلك او عورض بدليل الخلاف وقالوا المنع يتعلق بامر معين سواء كان مقدمة واحدة فوق ذلك بشرط ان يكون معينا ولا يتعلق بالدليل مجملا وانما يتعلق به مجملا النقض مع الدليل من تخلف الحكم او استلزام الدليل فسادا آخر واما تعينه اجمالا بلا دليل فقد عدوه مكابرة فكلام المصنف رحمه الله تعالى حيث يدل على الحصر فيما سوى النقض اجمالى بخلاف كلامهم وانما قلنا يدل على الحصر لان احد القسمين منع مقدمات التعليل والآخر تسليم الدليل واقامة دليل على خلاف مدعى المستدل والنقض ليس من الثانى وهو ظاهر وكذا ليس من الاول اذ لا يطلق عليه اى نقض مقدمات التعليل او منعها وانما يطلق عليه بعض الدليل او التعليل او منع الدليل .

٢) قوله فاذا ذكر لمنعه سندا ذكر شارح الادب فى حاشية شرحه ان المنع والمناقضة والنقض التفصيلى بمعنى واحد كما ذكره قدس سره فى حاشية النسبة فتخصيص المناقضة المنع مع السند خروج عن اصطلاحهم وهو ظاهر وكذا عن اصطلاح الاصوليين لانهم خصوا لفظ المناقضة تخلف الحكم عن الدليل اعترض عليه فى التلويح بان تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض فى المناقضة والمعارضة كما نقل المصنف فى المتن فنقول كلامه فى الشرح يدل على عدم ارادة الحصر حيث قال فللمعترض ان يمنع لمنعه ابيان ما وقع فى المتن فظاهره مبنى على ان المراد بالاعتراض ما هو بطريق القدح والابطال لا المعنى الاعم المتناول لما هو بطريق التردد والسؤال وهو المنع المجرد .

٣) قوله كما يقول ما ذكرت له اذا قال المعلل النبيذ مسكر فتحرم كالخمر فله هنا مقدمات منها علة الحرمة فى الخمر السكر مناقضا قيل ما ذكرت لايصلح دليلا لانه طرد مجرد معناه لا اسلم ان العلة السكر منها لان نسبته الى الحرمة بمجرد الاطراد ولم يثبت ان الشرع اعتبر نوعه او جنسه فى نوع الحرمة او جنسها فذلك المنع متعلق بمقدمة معينة لا بدليل اجمالا .

٤) قوله وله ان يسلم دليله اختار هنا لفظ الدليل وفى المنع لفظ المقدمات لانه فى زمان التسليم ملحوظ بصورة اجمالية ومن حيث انه يدل على المقصود واما فى زمان المنع فبصورة تفصيلية لا من حيث الدلالة فينفصل المقدمات بعضها عن بعض ويمنع بعضها او كلها ثم تسليم الدليل على ثلاثة اوجه تسليم انه صادق المقدمات وتسليم انه يدل على الحكم المدعى وتسليم الامرين فبعد تسليم الامرين لا يتصور المعارضة كما قال المصنف ان ما ثبت تأثيره لايمكن فساد الوضع فيه وقالوا ان العلة المؤثرة لايمكن فيها المناقضة بمعنى ان يوجد العلة ويتخلف الحكم وانما يتصور اقامة الدليل على خلاف الحكم فى القسمين الاولين فى الاول على احتمال عدم اجتماع شرائط الدلالة وفى الثانى على احتمال كذب بعض المقدمات او كلها .

٥) قوله يسمى معارضة فى الحكم كقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول مسح فلا يسن تثليثه كالخف .

٦) قوله والثانى معارضة فهذا بالنظر الى دليل المقدمة معارضة وبالنظر الى دليل الخصم مناقضة ومنع مع السند .

٧) قوله ان لاينقض اى لاتفصيلا ولا اجمالا وقوله لم يقل ان لايمنع وهو الملائم لسوق فيكون كلام المصنف رحمه الله تعالى اشارة الى ان اقسام الاعتراض وهى المنع والنقض الاجمالى والمعارضة متساوية فى النسبة الى الحكم والمقدمة جارية فى دليل كل منها .

٨) قوله بل يثبت بدليل آخر اشار بان المعارضة فى المقدمة القائلة ان العلة هى الوصف الفلانى لا يكون بدليل المعلل ويؤيد ذلك ان المصنف لم يذكر فى المعارضة فى المقدمة مطلقا انها يكون بدليل المعلل كما ذكر فى القسم الاول والدليل على ذلك غير معلوم.

١) قوله فيها مناقضة اما المناقضة المشهورة عند الاصوليين وهو تخلف الحكم من الدليل فظاهر لان الدليل اذا كان مع الشئ الزائد مستلزما لنقيض الحكم لمينئذ لا يوجد مع الحكم والا يلزم اجتماع النقيضين واما المناقضة على تعبير المصنف وهو منع الدليل مع السند فكذلك لان تلك المعارضة ان الدليل ممنوع لاستلزامه النقيضين اما استلزامه الحكم فالمستدل قائل به واما استلزام نقيض الحكم لان الشئ الزائد المفروض صادق قطعا فوجود الدليل مستلزم لوجوده مع ذلك الشئ ووجوده معه مستلزم لنقيض الحكم .

٢) قوله بعينه اى باعتبار نفسه او متلبسا بذاته فى المهذب العين نفس جيز ويجوز ان يكون الباء زائدة فى التأكيد فاذا قلت رأيت رجلا مثل زيد بعينه كانك قلت مثل زيد عين والمجرور فى بعينه يرجع الى النقيض ويحتمل ان يرجع الى دليل المعلل كضمير دل او الى الحكم .

٣) قوله فقلب فى تاج المصادر القلب واگردانيدن وباز گونه كردن فهو تغير الوضع بجعل اسم مكان الآخر وجعل الآخر مكان الاول فدليل المعلل فى زعمه كان مثبت الحكم ثانيا لنقيضه وفى زعم المعارض ثانيا للحكم مثبتا لنقيضه فجعل كلا مكان الآخر .

٤) قوله كقوله صوم رمضان لايقال ان المثال لايوافق الممثل له وهو ان يكون دليل المعارضة دليل المعلل مع زيادة شئ فى الدليل ولا زيادة فى هذا المثال اذ الدليل فى قول الشافعى هو قوله صوم رمضان صوم فرض كالقضاء واما قوله فلا يتأدى الا بتعيين النية فهو الحكم وكذا قولنا فيستغنى عن التعيين بعد تعيينه حكم فهذا الدليل بعينه دليلنا من غير الزيادة

اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شئ عليه وهى معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم رمضان صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هنا التعين قبل الشروع وفى القضاء بالشروع اى تعيين الصوم فى رمضان تعيين قبل الشروع بتعين الله وفى القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلايسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض

قوله وان كان بزيادة شئ عليه يعنى زيادة تقييد تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا ليكون قلبا وهو مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى به لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعى رحمه الله صلوة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما لشمول العدم او لشمول الوجود الاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع.

فى الدليل وانما الزائد الحكم وقيوده لانا نقول الزيادة ليست بشرط هنا ولا مناقاة لكون المعارضة متضمنا للمناقضة قوله وان كان بزيادة شئ وانما هو سبب الناقاة وعدم اشتراط عدم الزيادة لا لاشتراط الزيادة .

٥) قوله كالقضاء هو فرض وان كان قضاء نفل او نذر مطلق افسده بعد الشروع او قضاء نذر معين لم يؤدى فى وقته .

٦) قوله فيستغنى عن التعيين هذا الحكم يناقض حكم المعلل فهو الحاجة الى النية على وجه التعيين هنا بعد تعيين الشارع على مقتضى الوقت وبنافيه الاستغناء عن النية المذكورة بعد ذلك التعيين ولا يخفى ان الحكم فى الاصل والفرع لا يكون واحدا فى كل من القياسين فهو فى الفرع غير ما هو فى الاصل فيهما اما فى تعليل المعلل فلان حكم الاصل الحاجة الى النية بدون التعيين بتعيين الشارع وفى الفرع الحاجة اليها مع التعيين بتعيينه فلا يكونان متماثلين كما فى قياس الشافعى رحمه الله تعالى العمد على الخطأ وجوب المال واما فى تعليل المعارض فلان حكم الاصل الاستغناء عن النية الثانية بعد ما وجدت النية فينتفى شرط القياس فيهما .

٧) قوله وفى القضاء بالشروع قيل الشروع فى القضاء انما هو بعد طلوع الفجر والتعيين قبل الفجر فانه شرط القضاء التبييت والتعيين فكيف يكون التعيين فيه بالشروع والجواب ان المراد بقوله بالشروع بتعيين العبد كما اشار اليه المصنف رحمه الله تعالى وايضا النية جزء من الصوم فتعريفه هو ترك الاكل والشرب والوطء من الصبح الى الغرب مع النية فلفظ مع المقارنة حتى لو قال بغير المدخولة انت طالق واحدة مع واحدة يقع ثنتان فالصوم مجموع ترك الامور الثلثة والنية فاذا كانت النية جزءا من الصوم فالتعيين اما مقارن لها او بعدها وعلى التقديرين يكون مع الشروع وهو التلبس بالجزء من الشئ قاصدا ليحصل سائر الاجزاء .

٨) قوله وكقوله مسح الرأس ركن حكم المعلل تثليث مسح الرأس بعد اكمال الفرض بالاستيعاب وحكم المعارض عدم تثليثه بعد اكمال الفرض المذكور ودليل المعارض عين دليل المعلل فيطابق المثال الممثل له . ٩) قوله بعد اكماله اى على الوجه المسنون فالا كمال المسنون فى مسح الرأس الاستيعاب وفى غسل الوجه التثليث فكما لايسن تثليث الغسل ثانيا بعد تثليثه اولا فكذلك لايسن تثليث المسح بعد الاستيعاب وانما قلنا بالوجه المسنون لايوجد فى الاصل كما اذا غسل الوجه مرتين فيسن التثليث بالمرة الثالثة فلا يوجد فى الفرع ايضا بطريق التعدية والتعليل . ١٠) قوله فى محله اى محل الفرض وهو فى الاصل الوجه بطريق الشمول وفى الفرع الرأس لا بطريق الشمول لكن لو استوعب يقع الكل فرضا كما لو قرأ كل السورة يقع الكل فرضا وان كان البعض كافيا فى اداء الفرض فى الموضعين وانما قال ذلك لئلا ما قلنا ان عدم مسنونية التثليث بعد الاكمال على الوجه المسنون بالزيادة على الفرض لا فى محل الفرض لايوجد فى الاصل كما اذا تمضمض واستنشق وغسل الوجه مرة فقد ادى فرض غسل الوجه واكمله على الوجه المسنون بالزيادة عليه لكن لا فى محله وهو ظاهر الوجه فداخل الفم والانف خارج عن ظاهر الوجه فيسن تثليثه ثم حكم الاصل ايضا ههنا يغاير حكم الفرع فى كل من قياسى الفريقين فحكم الاصل فى قياس المعلل التثليث قبل الاكمال وحكم الفرع التثليث بعده وفى قياس المعارض حكم الاصل عدم التثليث بعد التثليث وحكم الفرع عدم التثليث بعد الاستيعاب فينتفى شرط القياس .

يسمى عكسا[1] كقوله في صلوة النفل عبادة لاتمضي في فاسدها[2] فلاتلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك[3] وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم[4] ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي فيها كما[5] في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت[6] لايجب المضي فيها لاتجب بالشروع فنقول[7] لوكان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لايمضي في فاسده ولايجب بالشروع والنذر فيلزم[8] استواء النذر والشروع في هذا الحكم .

قوله اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لايجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لوكان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لماذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين لاينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزم الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولاتبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقدير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لادليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لوكان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر.

---

١) قوله يسمى عكسا ترك لفظ التسمية ليهما وذكره هاهنا لان الاول في غاية الظهور حتى كان الاسم ثابتا في حد ذاته من غير اعتبار الجعل والتسمية بخلاف الثاني في تاج المصادر البيهقي العكس رد آخر الشيء الى اوله وفي تاج المصادر الزوذني باز كرد نه كردن وفي شرح المفتاح العكس لغة رد الشيء الى غير سنه الاول وفي الاصطلاح انتفاء الحكم لانتفاء علته كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم الحكم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء لما لايلزم بالشروع وهذا النوع من العكس ضد الطرد وانه غير قادح في النقل بل يصلح لترجيحا لظهور رجحان ما اطرد والعكس على ما لاينعكس والثاني من العكس ان يرد الشيء على خلاف سنه كقول الشافعية في صوم النفل هذه عبادة لايمضي في فسادها اي اذا فسدت لايجوز اتمامها والمضي فيها فلايلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسدها لم يلزم بالشروع فهذا عكس من حيث انه رد الحكم الاول ضعيف من حيث انه على خلاف سنه فنقول على خلاف سنه اي سنن الرد وقوله كقول الشافعية اه الظاهر اه مثل رد الحكم على خلاف طريق الرد بنفس قولهم لايجوز اما من قولهم والا فلا بد ان يذكر الجواب ثم يذكر قوله فهذا عكس له فحينئذ يكون المراد لقوله رد الحكم الاول ان قولهم المذكور ودقولنا النفل يلزم بالشروع ولانه يلزم بالنذر فصار كالحج فحينئذ يكون ذلك من المعارضة الخالصة فلا وجه لايراده في المعارضة التي فيها المناقضة وايضا ذلك ليس ردا على خلاف سنه وانما يكون كذلك لو لم يثبت نقيض الحكم وليس كذلك .

٢) قوله لاتمضي في فسادها المضي في الفساد اتمام العبادة بعد عروض الفساد فاذا غسل بعض اعضاء الوضوء دون البعض فوجد مايفسد الوضوء من النواقض يبطل الوضوء فلايغسل بقية الاعضاء فقط بل يستأنف الوضوء وعبارة التحقيق هكذا الصلوة اوالصوم النفل الذي شرع فيه عبادة لا يمضي في فاسدها حتى اذا فسدت لا يجب ولايجوز اتمامها والمذكور في شرح المغني صوم النفل وعدم جواز الاتمام كما ذكرت من قبل فمعنى عدم الجواز اه لما اتى بالباقي لايتم العبادة والا فلا معنى لحرمة الامساك في بقية يومه وكذا في الصلوة لامعنى لحرمة الاتيان بباقي الاعمال بعد عروض الفساد فمعنى عدم الجواز فيها ايضا اه اذا اتى بالباقي لايتم العبادة ثم عدم الجواز بمعنى الحرمة كما لا يوجد في الصلوة والصوم كذلك لايوجد في الحج وبمعنى عدم تمام العبادة كما يوجد فيهما كذلك يوجد في الحج وكذلك يجب فيه القضاء في الوقاية ووطيه ولو ناسيا قبل وقوف فرض يفسد حجه ويمضي ويذبح ويقضي روى ان النبي عليه السلام سئل عن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال يفترقان ويمضيان في حجهما وعليهما الحج من قابل فينبغي ان يفسر المعنى الذي به الفرق بينه وبينهما بعدم وجوب الاتمام فقط ولم يعتبر فيه عدم الجواز واعلم ان عدم المضي عند دخل الفساد حكما في نوافل الصلوة والصوم كذلك في الواجبات والفرائض منهما فينبغي ان لايتوهم الاختصاص بالنوافل منهما .

٣) قوله لما كان كذلك لما كان الكلام في المعارضة بدليل المعلل دالة على عدم حكم آخر يلزم منه نقيض حكم المعلل كان تقرير الجواب هكذا صلوة النفل لايمضي في فسادها كالوضوء فيستوي فيها عمل النذر والشروع كما يستوي عملها في الوضوء والنذر يلزم بالاجماع كذا في التحقيق فكذلك الشروع يلزم فيلزم صلوة النفل بالشروع وهذا نقيض مدعى المعلل والاعتراض على هذه المعارضة ان شرط القياس ان لا يكون مغير الحكم الاصل في الفرع وقد تغيرهما لان استواء عملهما في الاصل وهو الوضوء ان لايلزم الوضوء بشيء من النذر والشروع وفي الفرع وهو صلوة النفل ان يلزم لكل منهما وايضا الوصف وهو عدم المضي عند الفساد انما يؤتي الاستواء بان لايلزم العبادة بشيء من النذور بشروع لا في الاستواء بان لايلزم لكل منهما ويشهد بذلك سلامة الطبع واستقامة العقل ثم معنى قوله لما كان كذلك ان النفل لما كان لايمضي عند الفساد كالوضوء وجب ان يستوي اه .

٤) قوله اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع اه الوجوب بالشروع له وجهان في حق القضاء حتى لو فسدت بعد الشروع يلزم القضاء ولا في حق الاتيان بالباقي حتى لو فسدت عند حصول بعض الاركان يلزم الاتيان بالباقي فعلى الوجه الاول هذا الكلام غير مسلم عندنا اذا النوافل يجب بالشروع ولا يجب المضي فيها عند عروض الفساد وعلى الوجه الثاني فلا فائدة في الكلام كما يقال عبادة ويجب المضي فيها عند الفساد .

٥) قوله كما في الحج ذكرت في الصفحة الاولى رواية الوقاية فيه والحديث الوارد فيه فيلزم ان كل عبادة اه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم .

٦) قوله اذا فسدت لا يجب المضي صفة العبادة ولا يجب بالشروع خبران . ٧) قوله فنقول لوكان كلام تخبط فيه وعدل من اسلوب المعارضة بدليل المعلل والمتبادر انه مناقضة . ٨) قوله فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم لو اريد في الوجوب بهما فكذلك غير لازم ولو اريد في عدم الوجوب بهما فذلك غير نافع اذ لا يلزم نقيض مدعى الخصم والكلام فيما يلزم نقيض مدعاه .

والاول اقوى من هذا اى القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اى المعترض جاء فى العكس بحكم آخر وفى القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه فى العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفى القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم البين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذى فى الفرع غير الاستواء الذى هو فى الاصل فهذا هو قوله ولانه مختلف فى الصورتين ففى الوضوء بطريق شمول العدم وفى الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة وهى خالصة اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف

قوله والاول يعنى ان القلب اقوى من العكس بوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو الاشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجىء الا بنقيض حكم المعلل الثانى ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المجمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الامن من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعنى عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفى الفرع اعنى صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعنى الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة ٭ هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام رحمه الله لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشىء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشىء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل فى مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشىء على سننه الاول وهو مما يصلح لترجيح المعلل للدلالة على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفى بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشىء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب فى الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف فى المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعنى المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان فى الفرع وثلثة فى الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هى تفسير للاول وتقرير له كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الغرض فى محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا احد وجهى القلب فاورده تارة فى المعارضة التى فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة فى المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد الانواع الخمسة القسم الثانى من قسمى العكس ٠

وهذا

١) قوله والاول اقوى من هذا اى التحقيق وهذا النوع من القلب ضعيف اى فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلب التسوية ٠
٢) قوله وبحكم مجمل هذا استدلال بحال الجزئى على حال الكلى وذلك مما لا يعول عليه الا اذا انحصر الكلى فى ذلك الجزئى وذلك غير معلوم ٠
٣) قوله اشتغل بما ليس بصدده قيل لا شك ان الاشتغال بالحكم الآخر لكونه وسيلة الى المطلوب وهو نقيض مدعى المعلل نحو كمقدمات الدليل فلو كان الاشتغال بالمقدمات اشتغالا بما ليس بصدده فذلك ثابت فى القلب ايضا وان لم يكن فلم يثبت فى العكس ايضا ٠
٤) قوله بطريقين الاستواء فى ايجاب كل منهما العبادة والاستواء فى عدم ايجاب شىء منهما العبادة ٠
٥) قوله وهو معارضة خالصة اى غير مشتملة على المناقضة او خالصة المعارضة غير مشترك فيه دليل المعلل ٠

وهذا اى الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا فى صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتى لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هى ينتفى سائرها بالاجماع اى لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفى الاجبار بولاية الاخوة ينفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثانى من المعارضة وكالتى نظير الوجه الثالث نعى اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثانى صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثانى لكن يلزم من ثبوته من الثانى نفيه من الاول فاذا اثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا واما الثانية فبلها مافيه معنى المناقضة

قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه قوله وكقولنا فى صغيرة يعنى مثال المعارضة الخالصة التى تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا فى اثبات ولاية تزويج الصغيرة التى لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة قوله وهو اى كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشىء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل فى الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه

١) قوله وهذا ينبغى ان يذكر هذا بعد قوله نقيض حكم المعلل بعينه لئلا يتوهم ارادة المثال الاول فهذا اقوى الوجوه لانه انما جاء تعين نقيض حكم المعلل كالاول على ابطال معناه . ٢) قوله كقولنا فى صغيرة فيه ان حكم الاصل ولاية الانكاح له بولاية الاب وحكم الفرع ولايته بولاية غيره فلا يكون الحكمان متماثلين . ٣) قوله فيقال صغيرة تقرير المعارضة هكذا التصرف فى نفس صغيرة بالنكاح كالتصرف فى مالها لا يؤمن عليه فى الاخ فكما لا يثبت له التصرف فى المال لا يثبت له التصرف فى النفس هذا غير دليل المعلل قلنا فى ترجيح دليلنا على ثبوت الولاية ان دليل النظر والشفقة وهو القرابة قائم فى الاخ فيؤمن عليه من قصور النظر وانما العلة فى عدم ولاية الاخ فى المال ان الولاية فى المال بطريق الالزام حتى لا يكون للصغيرة بعد البلوغ فسخ ما باعه الولى من مالها واما الولاية فى النكاح لغير الاب والجد فليس بطريق الالزام حتى يكون لها ولاية الفسخ عند البلوغ فلو ثبت له ولاية فى المال فقد يتضرر الصغيرة ولا يمكن لها التدارك والوجه فى ان ولاية المال بطريق الالزام بخلاف ولاية النكاح مذكور فى الهداية يريد ان الثابت بالمعارضة ليس عين نقيض حكم المعلل فهو ثبوت الولاية بالمعنى الاعم من ان يكون بولاية الاخوة او العمومة او الامومة او الخؤلة وسائر القرابات نقيضه على ما زعم انتفاء كل من تلك الولايات ولم يثبت بدليل المعارض ذلك الانتفاء بعينه بل انما يثبت انتفاء الولاية المخصوصة وفيه نظر لان نقيض ثبوت مجموع الامرين او الامور انتفاء ذلك المجموع وله صور انتفاء الاول فقط وانتفاء الامر الثانى فقط وانتفاء كليهما معا فما توهم هيهنا ليس نقيضا بل هو اخص من النقيض مستلزما له ثم انتفاء الولاية الاخوة يجوز ان يقال انه نقيض حكم المعلل بتغيير لان الاخص تغاير الاعم ولكنه هو الاعم مع زيادة خصوصية فانتفاء ولاية الاخوة يغاير الانتفاء الذى يعم الصور الثلث فينطبق التمثيل وعلى تقرير المصنف فالنقيض انتفاء المجموع والثابت بدليل المعارض وهو انتفاء احد الاجزاء فقط مباين له ولكنه مستلزم له فهنا مثال لقسم الثالث دون الثانى فلا ينطبق التمثيل .

٥) قوله اى لعدم القائل بالفصل فسر فى ركن الاجماع ان الاجماع قد يكون بالاختلاف فى القولين فانه اجماع على نفى القول الثالث والقول الثالث ان كان مستلزما لبطلان ما اتفق عليه القولان يسمى اجماعا مركبا وان كان موافقا لكل من القولين فى صورة دون اخرى بان يكون احد القولين شمول الوجود والآخر شمول العدم والقول الثالث الوجود فى البعض والعدم فى البعض يسمى عدم القائل بالفصل فهناك احد القولين ثبوت الولاية للاخ والعم وغيرهما والآخر انتفاء الولاية من الكل فالقول بثبوتها للاخ دون العم وغيره قول ثالث موافق للاول فى الاخ والثانى فى العم وكذا فى عكس ذلك فهذا الاجماع عدم القائل بالفصل .

٦) قوله فان كل من ينفى له دليل على انعقاد الاجماع هو عدم القائل بالفصل ولابد من مقدمة اخرى وهى ان كل من يثبت الاجبار بولاية الاخوة يثبت بولاية العمومة ثم لابد ان يتحقق الكليتان قبل النزاع بين الحنفية والشافعية والا فلا اجماع حينئذ فلا يكون قول الشافعية بعدم ولاية الاخوة مستلزما بعدم ولاية العمومة ونحوها بدليل الاجماع فحينئذ يكون كل من الفريقين او واحد منهما مقلدا ولا حاجة للمقلد الى التعليل عنه .

٧) قوله نعى اليها زوجها فى تاج المصادر البيهقى النعى والنعيان خبر مرگ كسى فرا دادن يقال نعيت زيدا اذا اخبرت عن موته فالنعى بصيغة المجهول مسندا الى الزوج والوصل بالى على تضمين معنى الارسال اى ارسل اليها نعى زوجها اوتى زوجها نعيا مرسلا اليها .

٨) قوله فهو احق وينبغى ان يدعى اولا الاستحقاق فيقال الاول يستحق الولد لانه صاحب الفراش ولم يوجد ما يزيل عنه ثم بعد المعارضة يدعى الاحقية بترجيح دليل المعلل بصحة الفراش ثم الاقسام فى المعارضة فى الحكم على ما ذكر خمسة والقياس ان يكون ستة لجواز اعتبار القسم الثانى من المعارضة الخالصة فى المعارضة المشتملة على المناقضة .

١) قوله وهو ان يجعل له المعارضة بذلك الوجه اشارة الى المقدمة الثالثة ان علة حكم الاصل هي ذلك الوصف قبل المصير الى ذلك الوجه مبنى على الاستقراء الغالب فلا يأبى ان يكون المعارضة المشتملة على المناقضة على وجه آخر ليكون جارية على المقدمة الثالثة ان العلة موجودة في الفرع ايضا او على المقدمة الثالثة ان الحكم موجود في الاصل .

٢) قوله وهو قلب ايضا في التحقيق الصحيح نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة لكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها فصار كما ان قلب الاناء تصير اعلاه اسفل واسفله اعلى فكذا هذا والثاني ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا عليه وهو مأخوذ من قلب الجراب اتهى ويمكن ان يجعل الاول ايضا من قلب الجراب اذ العلة علامة فهي قوله بمنزلة ظاهر الجراب والحكم خفي يظهر بالتعليل فهو بمنزلة الباطن الجراب وداخله فكما ان قلب الجراب جعل الظاهر باطنا والباطن ظاهرا فكذا هذا وايضا يمكن ان يجعل الثاني من قلب الاناء اذ الحجة يتزل من المعلل على الخصم في بين الجهتين العليا المعلل والسفلى الخصم فاذا انعكس الامر صارت جهتها العليا السفلى وبالعكس .

٣) قوله حكما لاوصفا الحكم ماثبت بخطاب الشارع والوصف ما يقوم بالشيء ولا يكون ثبوته بخطاب الشرع .

٤) قوله لانه لوكان الضمير اما للعلة والتذكير باعتبار الخبر اى لو كانت وصفا واما للوصف على ان يكون تامة .

٥) قوله لا يمكن جعله معلولا لان المعلول بالعلل الشرعية لابد ان يكون حكما شرعيا والا فليس الحكم حكما معلولا شرعيا ولا العلة علة شرعية .

وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهو قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لاوصفا لانه اذا كان وصفا لايمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مأة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المأة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المأة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ماوجب فوق جلد المأة الا الرجم والقرأة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مأة لانه يرجم ثيبهم يعنى جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لانسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين

قوله وهى قلب ايضا من باب قلبت الاناء اذا جعلت اعلاه اسفل لان العلة اصل وهو الاعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفى علية ما ادعاه المعلل عليته والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفى عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لايدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى .

والمقلس

٦) قوله الكفار جنس فيه تسامح اى الكفار افراد صنف آخر غير صنف المؤمنين ويجوز ان يكون اللام للجنس فالمعنى صنف الكفار صنف يجلد بكرهم او تم التمثيل ام يذكر على وجه يوافق المثل له وهو ان يذكر دليل على علية الوصف ثم يعارض ويذكر دليل على انه ليس بعلة الحكم بل الحكم له علة له وقوله لان جلد المأة غاية له انما يدل على اتصال ولزوم بين الجلد والرجم لاعلى ان الجلد علة الرجم ولو سلم فبمجرد ذلك لا يصح التمثيل وقد يناقش في هذا التعليل بان الحكم في الاصل فهو الرجم بشرط الاحصان فيه تغير في الفرع لان رجم الكافر بشرط الاحصان لايتصور اذ لابد للاحصان من الاسلام فالمحصن حر مكلف مسلم وطئ بنكاح صحيح والناكح والمنكوحة حران مكلفان مسلمان وذلك مثل ما قلنا ان الظهار في المسلم ينتهى بالكفارة وفي الكافر لايتصور الكفارة فلايصح التعليل .

٨) قوله غاية حد البكر فانه المحسون كما اذا كان عبدا اما الثيب فله الجلد اذا كان حرا والمحسون اذا كان عبدا ثم ذلك انما هو عندنا واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فغاية حد البكر الجمع بين الجلد والنفي وهو تغريب عام .

٩) قوله فان النعمة دليل الفرق بين البكر والثيب ومعناه ان التلذذ في الثيب فوق ما في البكر لانه اذا اعتاد الانسان بشرب العسل يتلذذ به فوق ما يشرب ابتداء لان الاكثر ان يكون الثيب بالغا درجة الكمال في الشهوة ولان الحياء في البكر قد يمنع درك المحل كما هو حقه فلا يتلذذ على وجه الكمال ولان البكارة قد يمنع الاقدام على الزنا احياء من الناس بخلاف الثيابة فيكون جزاء الثيب اشد ليمتنع ويجوز ان يقال ان الاكثر ان الثيب تعلق به حق العبد بالنكاح فتجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد واما البكر فالاكثر انه ليس كذلك ففيه احد الحقين فجزاء الثيب فوق البكر .

١٠) قوله والقرأة تكررت فرضا ليست في الاوليين فرضا بل واجبا وانما يكون فرضا في مجموع الصلوة من غير تعيين جزء فحينئذ لايوجد علة الاصل وهى الفرضية في الاوليين في الفرع ولا يصح الجواب بان المعلل لم يفرق بين الفرض والواجب فاطلق كلا على الآخر لان اعتقاد المعلل بوجود العلة في الفرع لا يكون حجة علينا .

١١) قوله فنقول لانسلم صريح في ان الدفع بالممانعة دون المعارضة الا ان المنع مع السند يكون مناقضة على تعبير المصنف المناقضة في التحقيق هذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف حكم الذى اوجبه المعلل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في المقيس عليه بتعليل السائل واحتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخروج من ان يكون مقيسا عليه المستدل فبقى قياسه فلا مقيس عليه فبطل فنقول قوله يدل على خلاف الحكم فيه نظر لان جعل الحكم علة لامر يوجد في الفرع ووجود المعلول كالدخان في امر يدل على وجود العلة فيه كالنار وايضا الحكم بعد ما كان علة لعلة المعلل يجوز ان يكون معلولا لامر آخر مشترك بين الاصل والفرع ولو سلم الدلالة على خلاف الحكم المعلل فلا يلزم من ذلك كون الدفع معارضة صورة وانما هو معارضة بحسب الحقيقة ممانعة في الصورة وقوله لان ما جعله المعلل انه لايدل على المناقضة على التفسير الذى ذكره حيث قال من قبل المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة بل انما يدل على المناقضة على تعبير المصنف في التنقيح .

١) قوله اذا ثبت المساواة قيل فاثبات المساواة جزء في هذا الاستدلال فلو اريد المساواة في غير صورة الفرع فلا يصح اذ لا يلزم من ذلك وجود احدهما بوجود الآخر ولو اريد المساواة فيها وفي غيرها فهذا اول الكلام وغير مسلم عند الخصم .

٢) قوله اذا صح بان يكون الشروع متلبسا بجميع شرائطه احترز به عما اذا شرع في الصلوة بلا وضوء او في الصوم مع الحيض او النفاس .

والمخلص من هذا اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو مايلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله فقالوا الحج انما يلزم بالشروع لانه يلزم بالنذر فنقول الغرض الاستدلال بلزوم النذر على لزوم ماشرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ماهو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه الله فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء اى لانقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبتت احديهما تثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على ماذكروا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص من القلب ولايمكن للشافعي رحمه الله هذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم والجلد فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما.

قوله والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب من هذا القلب ودفعه بل الاحتراز من وروده وذلك بان لاتورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوى الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين ● فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لايضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذى بنى الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا يأ كله الصدقة بخلاف النفس فانها يتأخر الى مابعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا.

---

٣) قوله ثبوت التساوى بينهما اى بين النذر والشروع اى هما متساويان في التأثير والالزام فهذا المعنى هو المناسب لسوق واما قوله فيما سبق اذا ثبت التساوى فالمعنى المساواة في الوجود والعدم لانه هو المناسب سوق السابق فلا ينطبق التمثيل .

٤) قوله فلان يجب رعايته قيل رعاية النذر او الشروع ان يجعل مؤثرا في وجوب ما يتعلق به فهذا المعنى معقول في النذر فسبب العبادة يجوز ان يجعل مؤثرا في وجوبها وغير معقول في الشروع لان العبادة اذا جعلت مؤثرة فيها فيأتي جزء منه يكون مؤثرة في نفسها وهذا غير معقول ولو قيل انه يؤثر في سائر الاجزاء نسبت الى السائر ليستأوى من نسبة النذر الى المنذور فكيف يكون الشروع اولى بالرعاية ثم يمكن اثبات الاولوية بوجه آخر فيقال ان النذر التزام العبادة بالقصد القلبي والشروع التلبس بجزء منها مع وصف قصد يحصل بقية الاجزاء فيشتمل على التزام العبادة مع زيادة الاتيان بعضها فيكون اولى لان يؤثر في وجوب العبادة .

٥) قوله والنفس والمال يعني فكما وجدت الاولوية في النفس في البكر او الثيب وجدت الاولوية في النكاح في ذلك المحل فوجودها يستدعي وجود العلة وهي الحاجة وهي يقتضي وجود الولاية في النكاح فوجودها يستدعي وجود الولاية في النكاح والعكس بمثل بما ذكر .

٦) قوله فاذا ثبت احديهما هذا ايضا يدل على ان المراد بالمساواة المساواة في الوجود والعدم ففي الكلام نوع من الاضطراب .

٧) قوله لان حكم المتساويين واحد اى في الثبوت والانتفاء فلا يتصور انتفاء احدهما عند ثبوت الآخر .

٨) قوله في المسئلتين الاوليين من المسائل المذكورة في المعارضة في المقدمة التي فيها معنى الناقضة وهي اربع مسائل .

٩) قوله على ما ذكروا اشارة الى الضعف .

١٠) قوله فلان الرجم قيل فكذا الشروع والنذر ليسا بمتساويين في انفسهما لان الشروع قربة والنذر ليس بقربة على ما تقدم ولا في شروطهما فشرط الشروع في الصلوة الوضوء والشروع في الصوم عدم الايام المنهية ولهما الطهارة من الحيض والنفاس ولم يشترط شيء من ذلك للنذر وايضا هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على انتفاء المساواة في النفس والشرط والكلام في المساواة في التحقق فلزم ماله مدخل في الاستدلال بوجود احدهما احد الامرين على الآخر هو ذلك ولا يجوز ان يقال ان المساواة في النفس او الشرط هو لازم للمساواة في التحقق وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لان النطق والضحك متساويان في التحقق ولا مساواة في انفسهما لان النطق امر به كمال الانسان والضحك ليس كذلك وايضا لا مساواة منهما في الشرط فالتعجب شرط الضحك دون النطق .

حيث[1] يشترط لاحدهما مالا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واما في مسئلة القراءة فلأن[2] الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكرنا اشارة الى هذا ومنها[3] خالصة فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبول[4] وان اقام على علية شيء آخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى[5] مجمع عليه كما يعارضنا بأن[6] العلة الطعم والادخار وهو[7] متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي[8] لا تفيد ذلك لان[9] الحكم قد ثبت بعلل شتى

قوله فان كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فتعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية فلا يقبل وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في محل آخر وبهذا يندفع ما ذكره في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية على مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهور تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا .

١) قوله حيث يشترط لاحدهما فيشترط للرجم كون الزاني محصنا وان كان ثبت بالشهادة يشترط ان يبدأ بالشهود حتى ان ابوا او غابوا او ماتوا سقط الحد ويشترط لجلد اذا كان مريضا ان يبرأ وان كان حاملا ان يطهر من النفاس .

٢) قوله فلان الشفع الاول اى لان فرضية القراءة في الاول وفرضيتها في الثاني لا يتساويان في انفسهما لاشتمال الاول على السورة دون الثانية ولان شروطهما لاشتراط الجهر في الاول في بعض الصور واشتراط المخافتة في الثانية في كلها .

٣) قوله ومنها خالصة اى من الناقضة كما هو الظاهر من المقابلة قيل لو اريد بالناقضة ما هو في الدليل على الحكم فلا خلوص منها ولو اريد ما في الدليل على المقدمة فلا يشتمل عليها القسم الاول ايضا فان قولنا انما يجلد بكر المسلمين لانه يرجم ثيبهم لا يشتمل على ذلك ويجوز ان يراد خالصة من قلب التعليل لكنه خلاف الظاهر .

٤) قوله لا يقبل لان العلة القاصرة المستنبطة لا يجوز عندنا فبطل الدليل عليه اما من حيث ذاته او من حيث دلالته على الاعلية لزم وجود اللزوم بدون اللازم فتأمل .

٥) قوله الى مجمع عليه هذا يتناول ما هو مجمع عليه قبل ذلك التعليل والمعارضة وما يصير مجمعا عليه باتفاق المعلل والمعارض بان يثبت الحكم بدليل كل من الفريقين وانما لا يقبل ذلك لان فائدة الدليل على علية وصف تعدية الحكم الى ما وجد فيه الوصف فاذا كان الحكم ثابتا بالاجماع او بدليل قبل ذلك الدليل فلا يكون مفيدا .

٦) قوله بان العلة الطعم والادخار هذا مذهب مالك رحمه الله تعالى كذا في شرح الوقاية والمراد ان العلة الطعم والادخار مع الجنس .

٧) قوله وهو متعد اى التعليل بالطعم والادخار او ما علل به المعارض او مجموع الامرين او كل منهما متعد الى الارز .

٨) قوله وهي لا تفيد ذلك اى علية الطعم والادخار او العلة من حيث انها متعدية في الجنس لا يفيد ذلك اذ التفسير الى عدم العلة والتأنيث باعتبار المضاف اليه او الضمير يستوي فيه التذكير والتأنيث .

٩) قوله لان الحكم قد ثبت بعلل شتى قيل قد انكرتم ذلك كما قال المصنف في فصل العلة وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا بد من دليل يميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة فدليل الشافعي رحمه الله تعالى على وجوب ما يميز بعض الاوصاف دليل عندكم فانتم تنكرون تعدية الحكم على اعتبار الوصف المتعدي وعدمها على اعتبار الوصف القاصر وما والجواب ان البطلان انما هو الحكم بكون الحكم قاصرا ومتعديا على حسب التعليل بالوصف القاصر المتعدي وانما يلزم هنا الحكم بكونه قاصرا لتصور الوصف لا مع الحكم بكونه متعديا لتعدي الوصف الآخر المعلل به بل مع احتمال التعدي بوصف آخر والفرق بينهما ظاهر وقوله شتى جمع شتيت كالقتلى والجرحى جمع قتيل وجريح في تاج المصادر البيهقي الشتات پراگنده شدن .

وان

وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع[1] على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر الا عند الفقهاء لانه[2] ليس لصحة احدهما تأثيرا في فساد الآخر .

قوله وان تعدى اى الشيء الآخر الذى ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فتعارض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هى احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما توجب نفى علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هى الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار علة ليتعدى الى الارز لكن لايمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا فى التفاح مثلا ه فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة لاغير ولايصح الحكم بعلية احدهما مالم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير فى فساد علية الآخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة احدهما فى فساد الآخر لاينافى فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليته ظنا لاقطعا لانا نقول لانعنى بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية مالم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح :

١) قوله للاجماع على ان العلة يعنى اذا اثبت المعارض بالدليل علية شيء آخر غير ما اثبته المعلل يكون هذا بمنزلة ما اذا قام الدليل على نفى علية ما اثبته المعلل فيكون مقبولا منه وذلك لانه انعقد الاجماع على ان العلة احد الوصفين فيلزم من ثبوت احدهما انتفاء الآخر استدلالا من الاجماع المذكور بما ذكر فى التلويح انه لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه ومعناه كل من المعلل والمعارض اثبت بعلية حكم الاصل فى فرع انكره الآخر مثاله ما ذكره شارح المغنى حيث قال كما اذا عارض الشافعى رحمه الله تعالى بان العلة هى الطعم وهى مفقودة فى الجص فيجوز بيعه متفاضلا فان علته يتعدى الى فعل مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل ونحن اثبتنا حكم الاصل وهو الحرمة من الربوا وحرمة البيع متفاضلا فى الجص والشافعية انكروه وهم اثبتوا ذلك فى الفواكه والحفنة بالحفنتين ونحن انكرنا فكل من الفريقين منكر بعلة آخر بعد القول بعلية يلزم الاجماع على ان العلة احد الوصفين لا كل منهما واما اذا كان علة المعارض متعدية الى مجمع عليه مثبتة بحكم الاصل فى فرع اثبت فيه المعلل ايضا الحكم كما اذا علة الربوا فى الحنطة القدر والجنس وهذا موجود فى الجص فيوجد فيه الربوا كالحنطة فعارضنا المالكى بان العلة هى الطعم والادخار مع الجنس وهذا مفقود فى الجص فلا يوجد فيه الربوا فعلة المعارض متعدية الى الارز والذرة والحكم فيهما ثابت اجماعا فالمعارض وان كان منكرا بعلة المعلل حيث نفى الحكم فى فرع وجدت فيه كالجص ولكن المعلل لم ينكر علة المعارض حيث اثبت الحكم فيما وجد فيه كالذرة فالمعارض قائل بعلية الاحد الامرين والمعلل قائل بعلية كل منهما فلا اجماع على ان العلة احد الوصفين فقط فهنا لا يلزم من ثبوت احدهما انتفاء الآخر .

٢) قوله لانه ليس فى صحة احدهما قيل نعم ان صحة احد الوصفين علة فى حد ذاته لا يؤثر فساد الآخر لكن الاجماع على ان ليس العلة الا احد الامرين يوجب فساد الآخر عند ثبوت صحة احدهما والا فيلزم صحتهما علة هف .

فصـــــل[1] في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية[2] وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام[3] مايلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ[4] المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر برفع الخلاف

قوله فصـــــل في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لايظهر تأثير عللها بل يكتفي فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ماليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعه والمناقضة وفساد الوضع ولايخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف رحمه الله يوهم اختصاص القول بالموجب بالطردية حيث قال وهو يلجئ[5] المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية قوله وهو اى القول بموجب العلة التزام السائل مايلتزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما بدليله على وجه لايلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلتزم المعلل بتعليله مايتوهم انه محل النزاع وملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولاملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بمايقتل غالبا فلاينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ماليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعل ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون معينا بقصد الصائم او بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة • الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال مايتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان • الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ماينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لاتدخل تحت المغيا فلايدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلاتدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لايخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لايختص القياس بل يعم الادلة • فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لايلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام مايلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وههنا لايلزم الاعدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بماذكرنا ان المصنف رحمه الله لواورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة اونحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب .

ولايتمكن

١) فصـــــل في دفع العلة الطردية الدفع انا يشتغل بالعلة وذكر قبلها ردها والناسب الدالس والمشتمل على الثلاثة لبا بحية فالاول لايصح العمل به والثاني لايجب العمل به والعلة ما يوجب العمل لما قطعا او ظنا فلا حاجة الى ان يراد بالعلة الطردية ما يعمها ليندرج دفعهما في دفع العلة الطردية ويرجع احكامها في الدفع اليها ايضا فيه فدفع العلة الطردية على ماذكره اربعة القول بالموجب والممانعة وفساد الوضع والمناقضة ودفع العلة المؤثرة على ماذكره المصنف ستة النقض وفساد الوضع وعدم العلة ووجود الحكم والفرق والممانعة والمعارضة وعلى ماذكره الشيخ الامام الله والدين اثنان الممانعة والمعارضة ولم يذكر القول بموجب العلة في المؤثرة ووجهه غير معلوم ولايصح ان يقال ان ثمرة الدفع بالقول بالموجب الجاء المعلل الى العلة المؤثرة ولذا كان مختلا بالعلة المؤثرة من الابتداء لامعنى للالجاء الا ان يقول فيمكن الالجاء الى الاقوى من الادنى تأثيرا وايضا فحينئذ لايلزم ان لا يجرى فيها الممانعة وفساد الوضع والمناقضة ايضا لما قال شيخ حسام الدين فهذه الوجوه يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير والاشارة الى الوجوه الاربعة كذا في التحقيق وايضا لم يذكروا في الطردية عدم العلة ووجود الحكم والفرق والمعارضة فالمعارضة بعد تسليم دليل المعلل دليل صاحب الطرد غير حقيق بان يسلم فلا يجرى المعارضة واما الفرق فلا مانع منه وكذا وجود الحكم عند انعدام العلة جار على تعليل صاحب الطرد ووجه الترك غير ظاهر .

٢) قوله بالعلة الطردية متعلق بالمصدر وهو لفظ القياس والباء للآلة والسببية او باسم الفاعل المقدر حالا .

٣) قوله وهو الالتزام مايلزمه المعلل في التحقيق وعبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لايلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه فهذا في المعنى ممانعة لان صاحب التحقيق مرخا بانها امتناع السائل عن قبول مااوجبه المجيب ويكون ممانعة في صلاح الوصف للحكم كانه قال لا اسلم ان الوصف يصلح العلية .

٤) قوله وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة الظاهر ان المراد التعليل بوصف آخر غيرما علل به اولا مؤثرا في الحكم فلايتمكن الخصم من الرد بهذا النوع كما فعل في التعليل الاول او المراد اثبات ان الوصف مؤثر في الحكم الذي ادعاه على خلاف رأى السائل ليمنع المعترض في الممانعة من صلاح الوصف والاظهر ان يكون المراد احد الامرين المذكورين اذ لايلزم خصوص الاول ولا خصوص الثاني ولامجموع الامرين في تاج الصادر الجاستم بركارى داشتن وهو من الحموز الالام.

٥) قوله بمعنى مؤثر اى معنى الحكم مؤثر فيه او معنى الوصف موجب لتأثيره في الحكم اواحد الامرين على وفق ما سبق فالمعنى متعارف في العلة في كلامهم .

١) قوله ولا يتمكن الخصم له التي باعتبار قيد مع بقاء الخلاف فكانه قال ولا يتمكن الخصم من الخلاف فيكون تأكيدا لما قبله .
٢) قوله كقوله المسح ركن فيه نظر لانه جعل مثالا للعلة المؤثرة حيث مثل به المعارضة في حكم التي قلب وقد خصها بانها دفع العلة المؤثرة فكيف يكون دفع العلة الطردية وهي مقابلة المؤثرة وايضا العلل الشافعي رحمه الله تعالى وهو ليس من اهل الطرد وقال شارح المغني اختلفوا فيما يصلح دليلا على العلية فقال اهل الطرد بمجرد الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى تأثير اوإخالة يصلح دليلا عليها وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف رحمه الله تعالى ان الوصف لايصير حجة وعلة للحكم الا بمعنى يعقل وهو صلاحه بملائمته ومناسبته العلل المنقولة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن السلف ثم قال ولا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط الصلاح وكذا في اشتراط العدالة وانما وقع الخلاف في تفسيرها فعندنا بالتأثير وقال بعض الشافعية عدالته بكونه مخيلا وقال بعضهم لا بد من ان يكون موافقا للاصول سالما من المناقضة والمعارضة فذلك صريح في ان الشافعية لا يعلل بالعلة الطردية .
٣) قوله برؤسكم يريد ان الباء في صلة المسح يدل على البعض فاذا قيل مسحت الحائط يراد الكل واذا قيل مسحت بالحائط يراد البعض .

ولا يتمكن[1] الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله[2] المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم[3] وهو[4] اما ربع اواقل فالاستيعاب تثليث وزيادة[5] وان غير[6] فقال يسن تكراره يمنع ذلك في الاصل[7] بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لايمكن[8] التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع اي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم[9] تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان يقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلاث مرات نمنع هذا في الاصل اي[10] لانسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى[11] تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله[12] صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين[13] النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله[14] المرفق لايدخل في الغسل لان الغاية لاتدخل تحت المغيا فلنا نعم لكنها[15] غاية للاسقاط فلا تدخل تحته .

قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر كل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلابد من التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام .

٤) قوله وهو اما ربع اي المسح الفرض اما بربع الرأس وهذا عندنا اوباقل كشعرة اوثلاث شعرات وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى وكثلاث اصابع وهذا ايضا عندنا في بعض الروايات كذا في الهداية .
٥) قوله وزيادة قيل هذا تغيير موجب العلة وهو التثليث الخالص عن الزيادة .
٦) قوله وان غير اي حرر وفسر لان قوله يسن تكراره ثلثا ليس بغير القول يسن تثليثه .
٧) قوله في الاصل ليس المراد ما هو المتبادر وهو الاصل في القياس المقابل للفرع من غسل الوجه لان سنونية التكرار ثلثا ثابتة فيه قطعا فلا وجه للمنع بل المراد اصل وضع الشرع مما هو بحسب اصل الوضع مقتضى الركنية انما هو زيادة على الفرض مطلقا وتكميله بما دون خصوص التكرار ثلثا والاظهر ان يقال بمنع صلاح الوصف لعلية ذلك .
٨) قوله لا يمكن التكميل قيل لم لايجوز التكميل بالمضمضة والاستنشاق فليكن التكميل هو هذين او الزيادة على المحل كما في الرأس فالمحل الربع اوالاقل وكان التكميل بالزيادة على ذلك او بالدلك او بالماء الكثير مرة او بالتكرار مرتين اواربع مرات .
٩) قوله فيلزم تغيير المشروع فيه نظر لان المشروع وهو المسح هو اصابة اليد المبتلة العضو دون الهيئة الخاصة بذلك ولذلك يؤدى الفرض فيما اذا مسح ولم يقبل العضو البال لدهن او نحوه وانما تغير الهيئة لا نفس المسح وكيف يصير غسلا وهو اسرار الماء على العضو ولا يحصل وانما يحصل الهيئة التي يحصل بالغسل .
١٠) قوله اي لانسلم ان الركنية لاشك ان هذا ليس منعا للحكم في الاصل المقيس عليه بل منع لصلاح الوصف العلية بالنسبة الى التكرار وذلك انما يستقيم اذا كان مراد المعلل ان مطلق الركنية يوجب مسنونية التثليث واما اذا كان المراد ان الركنية من الوضوء يوجب ذلك فلا يستقيم المنع مستندا بان الركنية يوجب الاكمال انه فان جميع اركان الوضوء من غسل الوجه واليد والرجل يسن فيها التثليث واركان الصلوة من باب آخر .
١١) قوله وعلى تقدير التغيير وهو انه على جعل الثاني تغييرا والاول اصلا خلاف التبادر من لفظ التثليث .
١٢) قوله وكقوله صوم رمضان صوم فرض والاشكال الوارد على المثال الاول وارد على ذلك وايضا حيث مثل المعارضة بالقلب اولا بذلك وهي مفروضة في العلة المؤثرة .
١٣) قوله بتعيين النية والاولى ان يقال بالتعيين لان الاطلاق لوكان تعيينا فليس تعيينا بالنية وهو ظاهر فلا يكون من باب القول بموجب العلة .
١٤) قوله وكقوله المرفق لايدخل وليس الضمير الى الشافعي رحمه الله تعالى لانه قال بدخول المرفق تحت غسل اليدين في المحرر الثالث غسل اليدين مع المرفقين ومن قطعت يده من الكوع فعليه غسل الباقي وان قطعت من المرفق فعليه غسل رأس العظم بل الى زفر رحمه الله تعالى فقال ان المرفق غاية فلا يدخل تحت المغيا كالليل من الصوم قال الله تعالى اتموا الصيام الى الليل فلا يجب غسله .
١٥) قوله لكنها غاية الاسقاط فتقدير الآية فاغسلوا وجوهكم وايديكم مسقطين من الاباط الى المرافق .

الثاني الممانعة وهي اما في الوصف اي يمنع وجود الوصف الذي يدعي المعلل عليته في الفرع كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلاتجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردى هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان ارادها اي المجازفة بحسب المعيار فتختص بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لانسلم امكانها في الفرع

قوله الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم اومنع نسبة الحكم الى الوصف ٭ فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلايكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان ثبوت الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلاتجب بالاكل كحد الزنا فيقال لانسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد مايقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لايتعلق بالجماع بل بالافطار وكمايقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا اوفي الصفة اوفي الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردى جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلانسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لاتدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير .

وان

١) قوله والثاني الممانعة هي امتناع السائل من قبول ما اوجبه المعلل من غير دليل وهي بهذا المعنى يقابل القول بموجب العلة الذي سماه المصنف مناقضة ويكون اخص من الممانعة بمعنى منع مقدمات التعليل التي هي اعم من المناقضة على ما ذكره المصنف قال شارح المغني تقدم القول بالموجب لان الدفع مع تسليم موجب علة الخصم اقرب الى الالزام واظهر في افحامه وتقدم الممانعة على الآخرين لانها اساس المناظرة وتقدم فساد الوضع لكونه اقوى في الدفع في المناقضة فانها خبل مجلس ربما يمكن التفصي عنها .

٢) قوله اما في الوصف ربما في وجوده في الفرع .

٣) قوله عقوبة اي كفارة الصوم عقوبة بسبب الجماع كما يدل عليه حديث الاعرابي في مثل الحد فكما ان الحد لا يجب بالاكل والشرب فكذا كفارة الصوم فالاصل الحد والحكم عدم الوجوب بالاكل والشرب والعلة التعلق بالجماع والسببية لخصوص الزنا والفرع كفارة الصوم فالجواب منع تعلق الكفارة بالجماع وقد يجاب بان عدم وجوب الحد مبني على العدم الاصلي وكل حكم مبني على العدم الاصلي لا يكون حكما شرعيا ذكره المصنف في اواخر النسخ فيبقى شرط القياس وهو ان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة اه .

٤) قوله مجازفة في تاج المصادر المجازفة والجزاف بكزاف كاري كردن فارسي معرب والمراد البيع بالتخمين وظن المساواة بين البدلين من غير ان يعلم قطعا بالوزن او الكيل .

٥) قوله المجازفة بالوصف هو ظن المساواة بحسب الطعم واللذة من غير قطع بها واما المجازفة بحسب الاجزاء ان لا يعلم بالقطع المساواة كيلا او وزنا فيحتمل الزيادة في احد الجانبين والنقص في الآخر .

٦) قوله عند تفاوت كالكيل من الحنطة المكتنزة بالكيل من الحنطة المتخلخلة فاجزاء المكتنزة اكثر في اجزاء المتخلخل .

٧) قوله فتختص بما يدخل اي المجازفة بحسب المعيار لايجري في التفاحة والتفاحتين لانها غير داخلة في المعيار وفيه نظر لان التفاح فيما نص بكونه كيلا او وزنا فهو محمول على العرف والعرف فيه الوزن فالمنصوص بكونه كيلا الحنطة والشعير والتمر والملح وبكونه وزنا الذهب والفضة كذا في الهداية والوقاية فعلى الاول يكون الممانعة في صلاح الوصف وكونه موجبا للحكم وهو عدم جواز البيع وعلى الثاني يكون الممانعة في وجود الوصف في الفرع .

٨) قوله واما في الحكم اي في وجود الحكم في الاصل اوفي امكانه في الفرع فامكان الحكم شرط لوجود الحكم بدليل اقوى من القياس فضلا من ان يوجد به ولذلك يصرف النصوص عما يمتنع عقلا اذا دلت بظاهرها عليه وليس المعنى اوفي وجوده في الفرع فان ذلك منع المدعى ولايجوز ذلك .

٩) قوله لا نسلم امكانها في الفرع وذلك لان التسوية بالمعيار لا يتصور فيه وفيه ما فيه كما ذكرت قريبا .

١) قوله لانسلم في الصبرة اي لا نسلم وجودها فيها بل لا نسلم امكانها ضرورة ثبوت الحرمة المتناهية. ٢) قوله الى مسئلة بيع التفاحة لايخفى ان المانعة في الحكم كما يجرى في مسئلة التفاحة والتفاحتين كذلك يجرى في مسئلة الاكل والشرب فيقال لواريد بالحكم وهو عدم الوجوب ماهو ثبت في صورة الاكل والشرب والجماع المشروع في حد ذاته المباح باعتبار المحل فلا يثبت ذلك في الفرع وهو الكفارة لا تجب في الجماع بزوجه اوامته ولواريد ماثبت في الاكل والشرب دون الجماع في المحل فلا يثبت ذلك في الاصل. ٣) قوله الذى يكون الوصف علة له الى قوله الذى يدعيه المعلل لفظ الكون فدلالة على تسليم علية الوصف للحكم ولفظ الادعاء فدلالة على منع ثبوت الحكم في الاصل. ٤) قوله اشارة الى هذا جعل عدم التسليم اشارة الى المنع لاتصريحا به لان عدم التسليم عدم الاذعان والاعتقاد فيجوز ان يكون مع الشك او الانكار واما المنع فالمتبادر فيه الانكار. قوله لهم اي في جواب الشافعية. ٥) قوله فلانسلم في الاصل اي لا نسلم في القضاء وعدم الصحة بدون التعيين بالنية مع التعيين بدون النية اذ لم يوجد فيه تعيين آخر بدون النية ولو وجد فرضا كما اذا نذر بصوم قضاء عليه في يوم كذا قبل ذلك اليوم بيوم اوفوق يوم فالظاهر انه اذا دخل هذا اليوم لايجب عليه التعيين بالنية بل يكفى بنية مطلق الصوم كالنذر الخالص من القضاء. ٦) قوله فلانسلم في الفرع اذ لم يوجد في الفرع فيه وهو اداء رمضان عدم الصحة بدون التعيين بالنية من غير تعيين آخر بدون النية لانتفاء عدم تعيين آخر بوجوده بتعيين الشارع. ٧) قوله وان ادعيتم اه للخصم ان يقول ان الحكم الذى ابتناه بالتعليل عدم صحة الصوم بدون التعيين بالنية مطلقا من ان يقيد مع تعيين آخر بدون النية او بدون تعيين بدونها ولاشك ان منع اشتراك ذلك بين الاصل والفرع وتحققه في واحد منهما مكابرة.

وان ادعيتها غير متناهية لانسلم في الصبرة فنقول كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالمانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله لانسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا او نمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله لانسلم في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح الابتعيين النية كالقضاء فنقول ابعد التعيين فلانسلم في الاصل او قبله فلانسلم في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الابتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلانسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلانسلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعين النية قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لايعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلانسلم ان العلة في الاصل هذا اي لانسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لايوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية وكقوله لايثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلانسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقوم عدم تلك العلة لايوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى.

قوله وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساوات فلانسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساوات وهو غير ممكن في الفرع.

٨) قوله لانه حينئذ يكون صحة صوم اه لان التعيين بالنية قبل ضرورة صوم رمضان متعينا ممتنع ضرورة تعينه من الشارع وانما المتوقف على الممتنع ممتنع. ٩) قوله واما في صلاح الوصف للحكم اي لايجاب الحكم وعلية له وهذا المنع انما يصح اذا ثبت العلية بالطرد فاما بعد ما ثبت بالتأثير لايصح منع الصلاح. ١٠) قوله فان الطرد يعني منع الصلاح لبطلان دليله وهو الطرد اذ لايصح الاستدلال به عندنا. ١١) قوله واما في نسبة الحكم الى الوصف فيقال بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلة ووجود الحكم لانسلم ان الحكم الثابت بهذا الوصف بل يجوز ثابت بوصف آخر. ١٢) قوله لعدم البعضية بين المالك والمملوك فيما اذا كان ملك الرجل اخاه والعتق عنده انما هو في صورة يكون المملوك بعضا من المالك او يكون المالك بعضا من المملوك. ١٣) قوله فان عدم البعضية لايوجب عدم العتق لواريد بنفي الايجاب نفي التأثير فالمانعة في نسبة الحكم بعد تسليم التأثير قال في التحقيق ماقلت في قوله واما في نسبة الحكم الى الوصف من قوله في بعد تسليم وجود الوصف اه وقال في شرح المغنى وراجعها منع نسبة الحكم الى الوصف بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه ووجود الحكم بعده قال فيه والمراد بصلاحه هنا صلاحه للالزام وذا بالتأثير ولهذا قيل ان المانعة في صلاح الوصف ممانعة التأثير في الحقيقة وفي المختصر الحسامي ويعني بصلاح الوصف ملائمة كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوجها كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر فهذا تعليل بوصف ملائم لان الصغيرة مؤثرة في ولاية الناكح فذلك يدل على ان الصلاح هو التأثير فاذا كان المانعة في نسبة الحكم الى الوصف بعد تسليم صلاحه يلزم انما يكون بعد تسليم التأثير ولواريد نفي الاتساب فالدليل عين المدعى ثم لواريد ان عدم البعضية في غير ابن العم كالاخ مثلا لايوجب عدم العتق فلا يناسب الدليل المدعى ولواريد ان عدم البعضية في ابن العم خصوصا اوفي شيء من الصور لايوجب عدم العتق فقوله لجواز ان يوجد في ابن العم اذ في جميع الصور علة اخرى للعتق فنقول لايجوز ذلك للاجماع على عدم عتق ابن العم فهذا اجماع على عدم علة اخرى للعتق فيه موجود علة اخرى يكون محتملا لاجائزا. ١٤) قوله لعدم القرابة المحرمية لايقال لا نسلم ان العلة عدم القرابة المحرمية فان عدم القرابة المحرمية لايوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق كالتعليق بالملك لانا نقول فرض المسئلة فيما انعدم علة اخرى وايضا هذا دخل في سند المنع وهو ههنا لايساوى المنع. ١٥) قوله وكقوله لايثبت المجرور الى الشافعي رحمه الله تعالى في المجرور واما ما عدا ذلك كالعقوبات سواء كانت من حقوق الله تعالى اومن حقوق الآدميين لايثبت الا برجلين وكذا مايطلع عليه الرجال غالبا من غير العقوبات كالنكاح والطلاق الى آخر الكلام. ١٦) قوله لانه ليس بمال فيلزم ان لايقبل شهادة النساء في الولادة والرضاع ونحوهما فما لا يطلع عليه الرجال لانه ليس بمال وليس الامر كذلك بل يقبل في ذلك شهادة اربع نسوة عنده كذا في المحرر. ١٧) قوله فلانسلم ان العلة بل العلة ان الحدود تندرئ بالشبهات وفي شهادة النساء شبهة البدلية بقيامها مقام شهادة الرجال كذا في الهداية. ١٨) قوله وكذا في كل موضع فيه نظر لانه قد يثبت الاجماع انحصار علية الحكم في وصف وكذا يمكن ثبوت ذلك بالنص قال المصنف في اواخر فصل العلة وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص انتهى فحينئذ يصح الاستدلال بالعدم على العدم ومنع التأثير والنسبة مكابرة.

الثالث فساد الوضع وقد مرتفسيره وهوفوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اماهوفيبطل العلة اصلاً فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليهامناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته مؤثرة فحينئذ يندفع المناقضة كما سيأتى فى المناقضة فى قوله الوضوء والتيمم طهارتان امافساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لايندفع بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اى احد الزوجين المجوسيين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعى رحمه الله بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهى له وان ابى يفرق بينهما فى الحال سواء كان بعد الدخول اوقبله ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اى اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت فى الحال وبعد الدخول

قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ماتقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة اذ الشئ لايترتب عليه النقيضان فلايمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير ويغير ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلايرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لايصح ان يورد عليه المناقضة والافتندفع المناقضة بعد ايرادها بمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ماسبق قوله ولابقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن اللام الى لفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعى رحمه الله لايقول بان علة بقاء النكاح هى الارتداد بل يقول ان الارتداد لايقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشئ قاطعا للشئ لايستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح فى الشرح بان الشافعى رحمه الله جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لايجعلها قاطعة للنكاح ، وانت خبير بانه لاتعليل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبنى على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولابقاء للشئ مع المنافى لكان استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لايتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ماتقتضيه وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعى رحمه الله ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية فى العبادة التى تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما فى الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف فى حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذى ربط به كما يذكر وصف مشعر بالتغليظ فى روم التخفيف وبالعكس ولاخفاء فى ان المثالين المذكورين من النوع الاول.

بانت

١) قوله وهو فوق المناقضة اى فى التحقيق لان المناقضة يمكن الاحتراز عنه فى مجلس آخر بالتفصى عن عهدة النقض بالجواب او بزيادة قيد يندفع به النقض واما فساد الوضع فتفسد القاعدة التى بنى عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لاوجه سوى الانتقال الى علة اخرى فتقول اراد بالجواب دفع النقض بالوجوه الاربعة المذكورة فى العلة المؤثرة وبزيادة قيد تخصيص الوصف المدعى علة بزيادة قيد عليه ومراد المصنف التغيير هو ذلك التخصيص فانه التقييد لابغير الاطلاق والتخصيص تغيير وعبارة شرح المتن بنوع تغيير اوتفسير فلعل المراد بالتغيير هو التقييد والتخصيص بعد ان كان الكلام ظاهرا فى الاطلاق والعموم وبالتفسير هو ذلك بعد ان لم يكن ظاهرا فيه بل كان بينهما دائرا بين احتمال العموم والخصوص ويجوز ان يكون العطف للتفسير فى العبارة وقوله لاوجه سوى الانتقال فلذلك الاحتراز عن المناقضة بزيادة قيد انتقال الى علة اخرى كما صرح به شارح المتن فى مسئلة الوضوء والتيمم حيث قال قيل هذا انتقال من علة الى اخرى وهو انقطاع على قول الصحيح فحينئذ لافرق بين المناقضة وفساد الوضع بل هما بمرتبة واحدة .

٢) قوله اما هو فيبطل العلة اصلا معناه لايمكن الاحتراز بتغيير الكلام وفيه نظر فالمثال الاول وهو ان اسلام احد الزوجين المجوسيين علة الفرقة والبينونة فى الحال قبل الدخول وبعد الاقراء بعده يمكن فيه الاحتراز بتغيير الكلام فيقال ان الاسلام انما يكون سببا البينونة من جهة انها نعمة وقاطعة لمصاحبة الكافر ومجانسة المؤدية الى فتور الدين اما فى نفس الايمان او فى الاعمال اذ الانسان قلمايخفى متابعة الجلساء والى هلاك النفس اذ الكافر كثير مايقصد قتل المسلم لامن جهة انها ازالة النعمة فلا يلزم ان الاسلام الموضوع لجلب النعمة يكون سالبا النعمة فلا يفسد الوضع .

٣) قوله فربما يغير الكلام فالواكلمة ربما فى الاصل للتقليل لكنها صارت مجازا مشهورا فى التكثير وعلى كل من التقديرين يلزم عدم التغيير فى بعض الصور وقيل يجرى التغيير فى جميعها لان العلة فى صورة النقض لابد ان يكون خصوصية ليست فى غير تلك الصورة فتخصيص الوصف بعدم هذه الخصوصية فالتخصيص بهذه الوجه يجرى فى اى مناقضة لنقض فى العالم .

٤) قوله باسلام احد الزوجين اى اسلام زوج الكافرة الغير الكتابية او اسلام زوجة الكافر كتابيا كان اومجوسيا اووثنيا فى المحرر ولو اسلم كافر كتابى اوغير كتابى وتحته كتابية استمر النكاح وان كانت تحته مجوسية اووثنية وتخلفت فان كان ذلك قبل الدخول تنجزت الفرقة وان كان بعده فان اسلمت قبل انقضاء مدة العدة استمر النكاح والابانت الفرقة من وقت الاسلام الزوج ولو اسلمت المرأة واصر الزوج على الكفر اى كفر كان فهو كما لو اسلم الزوج واصرت هى على التوثن ولفظ المحرر مطلق عن التقييد بذميين اوحربيين فقول المصنف اى احد الزوجين الذميين خلاف ذلك الاطلاق .

٥) قوله فقد جعل الاسلام قيل ترتب الفرقة على الاسلام فليكن على اعتبار علية ما تضمنه من مجانبة الكافر كما قال المصنف فى فصل العلة ان العلية فى بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو وانت امرأتى لانه وان نسب الحكم الى الموافقة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه الموافقة ككونك حرمة الصوم مثلا .

٦) قوله وان ابى فرق بينهما فعلة الفرقة عندنا هى اباء الآخر عن الاسلام واصراره على الكفر .

بانت بعد ثلثة اقراء[1] عند الشافعي رحمه الله فيجعل الردة علة لبقاء النكاح[2] بمعنى انه لايجعلها[3] قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول اوبعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لايصلح قاطعا للنعمة[4] والردة لاتصلح عفوا[5] وكقوله اذا صح بالطلاق النية تقع من الفرض فكذا[6] بنية النفل فان بعض العلماء[7] حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل[8] وكقوله المطعوم شيء ذوخطر[9] فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض[10] كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر[11] جعله الله اوسع الرابع[12] المناقضة وهي تلجيء اهل الطرد

قوله المطعوم شيء ذوخطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق ببقاء النوع ولاشك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتب اشتراط التقابض في تلك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض مايقتضيه من التوسعة والتيسر.

١) قوله بانت بعد ثلثة اقراء في المحرر واذا ارتد في دوام النكاح احد الزوجين او كلاهما معا فان كان قبل الدخول تنجزت الفرقة وان كان بعد الدخول توقف النكاح فان جمعهما الاسلام قبل انقضاء مدة العدة استمر النكاح والاتبين الفرقة من وقت الردة.

٢) قوله فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بل انما جعلها علة الفرقة وانما التأخير الى انقضاء مدة العدة لانتظار الاسلام.

٣) قوله بمعنى انه لايجعلها قاطعة للنكاح تأخير القطع لمانع من التعجيل ليس حاصله ثم تعريفه فساد الوضع على ماذكره المصنف ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه فلو اريد بالترتب النسبة والتوصيف يكون هذا مثالا لفساد الوضع حيث نسب الى الردة عدم القطع وهو نقيض القطع الذى يقتضيه الردة اما لواريد ما هو المتبادر من لفظ الترتب من العلية فلا يكون مثالا له الا بان يجعل الردة علة لبقاء وعدم القطع لا بان لا يجعل قاطعة للنكاح واما التعريف على ما ذكره في التحقيق وهو كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص اواجماع في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم فلا يصدق عليه اذلابد هنا من ترتب قياس يكون الردة جامعا فيه من الاصل والفرع فلابد ان يكون علة لبقاء النكاح غير كاف في ذلك ثم ذكر في التحقيق القياس في تعليل الفرقة باسلام احد الزوجين هكذا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من غير توقف على قضاء القاضي وعلى انقضاء العدة كردة احدهما والقياس في تعليل ابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها هكذا هذه فرقة وجبت بسبب طار على النكاح غير مناف للحل فوجب ان يتأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فنقول تعليل الفرقة باسلام احد الزوجين ان يكون اصل ثبت فيه الفرقة بالنص اوالاجماع ووجد فيه الاسلام فحكم ان الفرقة لاجله ليلزم ثبوتها في الفرع ايضا لكونه مماثلا للاصل في الاشتمال على الاسلام وتقرير المذكور انما يكون الاسلام فرعا عدى اليه الحكم من الردة باشتراك ايجاب اختلاف الدين الذى هو علة الفرقة فقط وكذلك تعليل بقاء النكاح مع ارتداد احدهما يقتضي اصلا وفرعا وان يكون ابقاء النكاح في الاصل بعلة مشتركة بينهما فيلزم وجود الحكم في الفرع ايضا فلو جعل العلة نفس الارتداد كما هو المتبادر من كلام القوم فهو على التقرير المذكور هوالفرع ولو جعلت كون الفرقة بسبب طار على النكاح فترتب التأجيل الى انقضاء العدة على ذلك ليس فساد الوضع لانه لم يوضع للتأجيل وقوله غير مناف للحل احتراز عن الفرقة بسبب الحرمية وسببه ان النكاح كان بلا شهود وقوله فوجب ان يتأجل لواراد المعلل بوجب الفرقة الى انقضاء العدة حتى لو رجع المرتد الى الاسلام قبل الانقضاء استمر النكاح ولم يقع الفرقة فهذا المعنى لم يوجد في الاصل وانما التأجيل الى الانقضاء في الطلاق معناه ثبوت الفرقة قبل الانقضاء ولو اراد المعنى الموجود في الطلاق فذلك لم يوجد في الفرع فلا يكون الحكمان متماثلين فانتفى شرط القياس.

٤) قوله فان الاسلام لايصلح لايقال فاذا يقول فيما اذا اسلم مجوسي بزوج احدهما الآخر يفرق بينهما لانا نقول الكلام فيما يصلح محل النكاح.

٥) قوله والردة لا تصلح عفوا قيل اذا ارتد احد الزوجين يفرق بينهما لكن اذا ارتد الآخر مقارنا له لايفرق فقد كان ارتدا والآخر عفو واجيب بان هذا ليس عفوا بسبب الارتداد بل ابقاء حكم النكاح بسبب انه لم يتعرض مايوجب الفساد.

٦) قوله فكذا بنية النفل تقرير القياس هكذا الحج كالصوم في ان له وقتا معيارا من الحول فكما انه يصح فرضا بنية النفل اصحت فرضا بنية مطلقة فكذلك من الحول لايجزي اعذك ليس من باب فساد الوضع وانما يكون لذلك لوكان التعيين في وقت من الحول مقتضيا بعدم حمل نية النفل على النية المطلقة وليس الامر كذلك.

٧) قوله فان بعض العلماء اراد الشافعي رحمه الله تعالى قد مر تفصيل ذلك في فصل المطلق والمقيد.

٨) قوله وهو باطل اى اتفاقا كذا في شرح المنى.

٩) قوله ذوخطر في المهذب الخطر آنچه درميان كسته چون بجيزى كرد كرد بنهد فالمراد امر دائر بين ان يوجد اولا يوجد ذلك لان المطعوم لكل احد به حاجة فيمكن ان يأكله البايع او غيره فلابد ان يقبض ليتقرر البيع واما المفهوم من شارح المنى فان الخطر بمعنى الشرف وشدة الحاجة الى الشيء وذلك يقتضي تضييقا بطريق الوصول اليه فلابد من شرط زائد وهو القبض.

١٠) قوله وهو التقابض فكون المطعوم ذا خطر يقتضي قبضة واذا لزم قبضة مع انه يتعين في النقد فالثمن بذلك لانه لا يتعين في النقود فلو لم يجب قبضة مع وجوب قبض المبيع يلزم شبهة الربوا.

١١) قوله ماكان الحاجة اليه اكثر كالماء والملح وكالايمان يجب فيه الاقرار فقط في حق الدنيا من غير اشتراط التصديق القلبي فضلا عن الاعمال ثم ذلك انما يكون من باب فساد الوضع اذا كان الخطر بمعنى الشدة الحاجة فجعل المعلل علة لتضييق طريق الوصول الى الشيء وهو في الاصل يقتضي توسيع الطريق الى الوصول واما اذا كان بمعنى كون الشيء دائرا بين الوجود والعدم فليس كذلك.

١٢) قوله الرابع المناقضة ليس المراد المعنى الذى ذكره المصنف فيما قبل وهو منع مقدمات التعليل المذكور لاجله سنده بل المراد النقض وهو ان يوجد العلة ويتخلف الحكم.

الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان فى النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمى كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم اى الوضوء تطهير حكمى بمعنى ان النجاسة حكمية اى حكم الشرع بالنجاسة فى حق الصلوة فجعلها كالحقيقية فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهى غير معقولة

قوله الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعى رحمه الله تعالى فى اشتراط النية فى الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتا صلوة فكيف افترقا ولما كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما فى اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله ونوقض بتطهير البدن والثوب من النجاسة الحقيقية فانه لايشترط فيه النية فلابد فى التفصى من المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمى اى تعبدى غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضى نجاسة تزال ولهذا لايتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشرع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقى لما فيه من ازالة النجاسة بالماء سواء نوى اولم ينو ٭ فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اى رفع الحدث وازالته بالماحكمى غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مزيل خلق آلة للطهارة فى اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه فى نفسه ملوث لايصير مطهرا الابالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمى بمعنى انه ازالة النجاسة الحكمية حكم بها الشارع فى حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لايوجب اشتراط النية فى رفعها وازالتها بالماء الذى خلق طهورا فانه امر معقول ٭ ولما كان لهم فى اشتراط النية طريقة اخرى وهى ان الوضوء قربة اى عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهى مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتميزا للعبادة عن العادة ٭ اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل اليدين عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع فى انه محتاج الى النية فان الوضوء لايصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لاتتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدى الرب ٭ فان قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل اختيارى مسبوق بالقصد فلايحصل الامتثال بالاغتسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضئوا لذلك قلت لا كلام فى ان الاتيان بالوضوء المأمور به لايحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لاتتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهى تحصل بالمأمور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلايصير مطهرا الا بالشرط الذى ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا فى مبسوط شيخ الاسلام ٭ وقال فى الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعى الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحضور فى المسجد ٭ فان قيل فينبغى ان يشترط النية فى مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة

الضمير

١) قوله الى المؤثرة اى الى الاثبات بالتأثير فيما ظفرا به اوالى التعليل بعلة اخرى مؤثرة كذا فى التحقيق ثم الاجوبة الاربعة التى ذكرت فى النقض الظاهر انها جارية ههنا ايضا فهم لا يضطرون الى المؤثرة ٠

٢) قوله طهارتان فى تاج المصادر اليمنى الطهارة والطهور پاك شدن فيكون من المجاز فى الاسناد والطهارة بمعنى التطهير اوالمطهر على المجاز فى المسند فالاول مبنى على ان المراد بالوضوء والتيمم المصدر المبنى للفاعل والثانى على ان المراد الحاصل بالمصدر ٠

٣) قوله بتطهير الخبث وهو النجاسة الحقيقة كالبول والغائط فى المهذب الخبث پليد واما الحدث فهو النجاسة الحكمية كعدم الوضوء وكالجنابة وانقطاع الحيض والنفاس فى حق غير موضع الخبث من المنى والدم ٠

٤) قوله تطهير حكمى المطهر اما مطهر حقيقة كالماء وغيره من المائعات او مطهر حكما كالتيمم والمسح واذا ذهب بعضنا من المخلة بل عليها حصر فنوسها وعلى كل تقدير فالمطهر عنه اما نجاسة حقيقة او نجاسة حكما كالجنابة وانقطاع الحيض فالاول وهو ان يكون كل منهما حقيقيا كما اذا غسل العضو او الثوب من البول بنحو الماء تطهير حكمى من كل وجه والثانى ان يكون المطهر نحو الماء والمطهر عنه حدثا كالوضوء والغسل حقيقى من كل وجه حكمى من وجه الثالث وهو ان يكون المطهر حكميا والمطهر عنه خبثا كالمسح فى المخلة المذكورة ايضا حقيقى من وجه دون وجه والرابع وهو ان يكون كل منهما حكميا من كل وجه وذلك مثل التيمم من الحدث فنقول لو اراد المعلل ان الوضوء تطهير حكمى من كل وجه فلا نسلم ذلك ولو اراد انه تطهير حكمى من وجه دون وجه فلا نسلم ان العلة فى وجوب النية فى التيمم ذلك بل العلة انه تطهير حكمى من كل وجه ٠

٥) قوله بخلاف تطهير الخبث اى بالماء ونحوه فليس شئ منهما حكميا باعتبار المطهر عنه والمعلل انما علل بالتطهير الحكمى باعتبار المطهر عنه ٠

٦) قوله فى حق الصلوة وكذا فى حق سجود التلاوة وصلوة الجنازة ومس المصحف ودخول المسجد فى شرح البرجندى لمختصر الوقاية فى سنن الوضوء فى قوله والنية مايدل على اشتراط الطهارة فى دخول المسجد ايضا ٠

٧) قوله كالحقيقية هذا يدل على عدم جواز الامور المذكورة من الصلوة ونحوها ممن معه خبث بالطريق الاولى ٠

١) قوله الضمير يرجع الى النجاسة اى لاالى الازالة لئلا يلزم التناقض لقوله لكن تطهيرها بالماء الى آخره ويمكن دفع التناقض بان يراد التقييد بوجه آخر فى كل من الموضعين .

٢) قوله وهذا الجواب اذ قال فى آخر فصل شرائط القياس فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجب النية كالتيمم قلنا يأتى الجواب فى فصل المناقضة والاظهر ان يؤخر ذلك من قوله لكن تطهيرها اه اذ به يتم الجواب .

٣) قوله لكن تطهيرها الضمير الى مطلق النجاسة دون النجاسة الحكمية لان معقولية التطهير لا يتصور بمجرد ان يوجد المطهر عنه اعتبارا بل لابد ان يوجد حقيقة اوالمعنى ان تطهيرها معقول من وجه واما التيمم فغير معقول الطهارة اصلا .

الضمير[1] يرجع الى النجاسة وهذا[2] الجواب هو الذى احاله فى فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن[3] تطهيرها بالماء معقول بخلاف[4] التراب فلايحتاج الى[5] النية فى ذلك اى فى التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى اولم ينو بل فى[6] صيرورته قربة اى يحتاج الى النية فى صيرورة الوضوء قربة والصلوة[7] تستغنى عنها اى عن صيرورة الوضوء قربة كما فى سائر شرائط الصلوة بل[8] تحتاج الى كون الوضوء طهارة واما[9] المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب اى يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة[10] الرأس كانت هى الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا من الغسل فاعتبر فيه احكام[11] الاصل

غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما فى غسله من الحرج الثانى ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة فى ازالة الحدث لما فيه حكم الاصل وافادة التطهير لما فى المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفى النجاسة من الضعف لكونه حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج ٭ فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لايفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريق التغليب وهذا غير معقول لان المتعلق بالنجاسة الحكمية اعنى الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير منها بغسل بعض الاعضاء الذى هو اقل البدن خصوصا الذى هو غير مايخرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة فى ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لاتحصل بدون النية كالتيمم ٭ اجيب بانا لانسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقى الاعضاء فى الحدث الذى يعتاد تكرره ويتكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التى هى بمنزلة حدود الاعضاء

٤) قوله بخلاف التراب فانه ما شرع استعماله وهو ضرب اليد اليه المسح العضو ليس بمزيل قطعا وان كان يمكن ان تزول به النجاسة التى لها جرم .

٥) قوله الى النية وكيفيته النية فى الطهارة على ما هو المسنون ان ينوى ازالة الحدث اواباحة ما لا يباح الا بالطهارة كذا فى شرح البرجندى وكيفية النية فى التيمم على ما فى الهداية ان ينوى الطهارة او استباحة الصلوة ولا يشترط التيمم للحدث اوالجنابة هو الصحيح وفى شرح البرجندى لو تيمم بقراءة القرآن قال بعضهم يجوز ان يصلى به ماشاء وقيل لا يجوز وهو الصحيح ولو تيمم لمس المصحف اودخول المسجد ثم صلى به جاز عند ابى بكر بن سعيد البلخى رحمه الله تعالى ولا يجوز عند ابوجعفر البلخى وعامة العلماء .

٦) قوله بل فى صيرورته اى بل صيرورة التطهير بالماء قربة مقصودة .

٧) قوله والصلوة اى صحة الصلوة بالتطهير بالماء يستغنى من النية فى الوضوء .

٨) قوله بل تحتاج الى كون الوضوء طهارة حتى اذا لم يكن طهارة كما اذا غسل الوجه وخرج الريح ثم اتم الوضوء من غير اعادة غسل الوجه لا يصح الصلوة .

٩) قوله واما المسح اه جواب سؤال مقدر تقريره اذا سلمتم ان التطهير الحكمى علة لوجوب النية مع وجوده فى الوضوء يلزم حكم النية فى المسح لانه كالتيمم تطهير حكمى ويمكن الجواب بانه تطهير معقول بالنظر الى نفس الماء من غير ملاحظة كيفية استعماله فى المسح وهى اصابة اليد المبتلة العضو وانما لم يقل بالنظر الى الكيفية واما التراب فليس بمطهر طبعا فالتيمم تطهير حكمى من كل وجه بخلاف المسح فلم يوجد فيه العلة ويجوز ان يكون تقرير السؤال هكذا انتم قلتم ان الطهارة تطهير معقول ولايصح ذلك لانها مركبة من التطهير المعقول وهو الغسل والغير المعقول وهو المسح المركب من الشىء وغيره غير ذلك الشىء وتقرير الجواب المصنف ان المسح قليل فى الوضوء والغسل كثير فيه والقليل فى حكم العدم وللاكثر حكم الكل فاعتبر الوضوء معقولا والحق المسح بالغسل وماقالوا ان المركب بالشىء وغيره غير ذلك ان يكون الوضوء غير معقول من الطهارة كيف وحينئذ يلزم الشىء معناه غير شخص ذلك الشىء لاغير نوعه اوعرضه فلا يلزم ان لايكون غيره فتوله ايضا لتركبه من المسح وهو غير معقول .

١٠) قوله ووظيفة الرأس هذا مبنى على ظاهر حكم العقل من غير ان يدل عليه النقل ولا القياس الصحيح فقياس الرأس على بقية اعضاء الوضوء قياس فى معرض النص فلا يصح فحينئذ لايثبت هناك اصالة وخلافة حتى يجرى حكم الاصل على الخلف ويمكن ان يقال ان هذا من الحاق الاصل وحمله على الاصل كما اذا وجدالنية فى الاكثر من اليوم الشرعى يصح الصوم فى الكل وكما اذا صلى ثلاثا من الرباعى فانيمت حيث لايقطع يقتدى بل يتم كانه صلى الكل قبل الاقامة .

١١) قوله احكام الاصل من وجود طهارة العضوية وكونه شطرا من الوضوء اصالة ومن عدم الحاجة الى النية .

فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا[١] اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف فى المعتاد دفعا للحرج[٢] واقر على الاصل[٣] فى غير المعتاد كالمنى والحيض اى لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن[٤] لان[٥] الشرع لما حكم بسراية[٦] النجاسة وليس[٧] بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض فى المعتاد دفعا للحرج وبقى غسل الاطراف الاربعة التى هى امهات[٨] الاعضاء فلايكون[٩] غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلايجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله ذكر ان تغير وصف محل[١٠] الغسل من الطهارة الى الخبث[١١] غير معقول وقوله فى التنقيح فهى غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لايصح[١٢] قياس غير السبيلين على السبيلين فى هذا الحكم وقد[١٣] ذكر فى الهداية ان موثرية خروج النجاسة فى زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه

ونهاياتها طولا وعرضا او بمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل امر معقول الشأن مقبول الاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمنى والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج فى غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلايكتفى بالبعض .

لما

١) قوله فان قيل غسل الاعضاء يعنى تعيين الاعضاء الاربعة والاقتصار عليها فى الغسل امر غير معقول فلابد من النية قلنا لو سلمنا ان كل امر غير معقول يوجب النية وانما سلمنا ان التطهير الغير المعقول يوجب النية وقد مر ان التطهير بالماء فيها معقول وانما ليس بمعقول اصل التعيين فلم يوجد ههنا موجب النية . وايضا التعيين ههنا قد ثبت من الشارع كما فى صوم رمضان فلايلزم التعيين بالنية وايضا الغرض من قوله لكن تطهيرها بالماء معقول الفرق بين الوضوء والتيمم مع ان التعيين امر غير معقول يثبت الفرق وعدم الاستواء لان هذا ثابت فى التيمم ايضا مع زيادة عدم معقولية التطهير بالتراب ثم المراد من الاعضاء الاربعة ما سوى الوجه واليدين والرجلين والمراد الرأس والوجه واليد والرجل وتسمية المسح فى الرأس غسلا وهو مسح بطريق التغليب .

٢) قوله هذا اشكال على قوله لو كان غرض صاحب الاشكال ان طهارة جميع البدن بغسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلاورود له على ذلك فان معناه ان تطهير الاعضاء الاربعة بالماء معقول فلو كان الغرض ما ذكرنا سابقا ان تعيين الاعضاء الاربعة المخصوصة غير معقول فايضا لا ورود ولو كان الغرض غير ذلك فهذا غير ظاهر واما الجواب بقوله قلنا لما اتصف له فلا يناسب الوجه الاول اذ لا يثبت به ان طهارة عضو بغسل غيره معقول وانما يناسب الوجه الثانى بزيادة ما زاد فى الشرح من انها امهات الاعضاء .

٣) قوله فى المعتاد الحدث باعتبار حدوثه وان لم يكن فى اكثر اوقات الانسان لكنه باعتبار الوجود حدوثا وبقاء فيوجد فى اكثر اوقات اكثر الناس وان استوعب عدمه اكثر اوقات البعض فلذلك معتادا .

٤) قوله على الاصل وهو غسل جميع البدن .

٥) قوله لان الشرع دليل على مضمون الشرط ومواتصاف جميع البدن بالنجاسة لكن ينبغى ان يذكر مكان قوله وجب غسل جميع البدن لولا استوى فيها جميع البدن والمراد منه ذلك وجعله دليلا على الملازمة بعد القروم المصادرة على المطلوب بحسب الحقيقة ثم عنوان الشرط فى المدعى غيره فى الدليل لكن بمجرد ذلك لايدفع المصادرة .

٦) قوله بسراية النجاسة اى من محل النجاسة الى غيره .

٧) قوله وليس بعض فيه نظر لان ما هو قريب من محل النجاسة اولى من غيره فى السراية .

٨) قوله امهات الاعضاء اما الرأس فلان العقل فيه وبه التدبيرات وايجاد مصالح البدن والوجه يشتمل على الحواس التى بها مدخل فى امر العقل ومنه مدخل الغذاء فى البدن بمنزلة اصل الشجرة وبه يجمع المأكولات التى يتعلق بها صلاح البدن واما اليد والرجل فلان الكسب وتحصيل امر المعاش بها ثم قد جعل ذلك مرجحا فى ابقاء الحكم فلم لايجوز ان يكون مرجحا فى الاولوية بالسراية فقوله وليس البعض اولى بالسراية فى محل المنع ثم يجوز ان يقال تخصيص هذه الاعضاء لانها مواضع السجود واما الركبة ففيها نوع من الحرج فسقطت .

٩) قوله فلايكون غسل الاعضاء اى لا باعتبار التطهير ولا باعتبار التعيين فلا يجب النية فى شىء منهما .

١٠) قوله محل الغسل بالفتح اراد به الوضوء دون الضم اذ لا يناسبه قوله فيما بعد لايصح قياس غير السبيلين فتأمل .

١١) قوله الى الخبث اطلاق الخبث على النجاسة الحكمية على خلاف المتعارف .

١٢) قوله لا يصح قياس اومن شرائط ان لا يكون حكم الاصل معدولا عن القياس ويمكن ان يجاب بان هذا لم يثبت بالقياس بل بالسنة روى عن ابن عمر بن عبدالعزيز عن تميم الدارى قال قال صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه الدارقطنى فى المشكوة قال قيل بعض رواة هذا الحديث وهو يزيد بن خالد ويزيد بن محمد مجهول قلنا بمجرد ذلك لا يوجب رد الحديث فان المجهول اذا سكت عن الطعن فيه السلف فهو مثل المعروف بالرواية .

١٣) قوله وقد ذكر فى الهداية عبارة الهداية هكذا ولنا قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل وقوله عليه السلام من قاء اورعف فى صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم ولان خروج النجاسة مؤثرة فى زوال الطهارة وهذا القدر فى الاصل معقول فنقول يمكن دفع التدافع بان يقال مراد فخر الاسلام بعدم معقولية التغير الى الخبث انه لم يوجد فى اعضاء الوضوء نجاسة حقيقة كما هو المتبادر من لفظ الخبث حتى لايكون التطهير بذلك الاعضاء معقولا وليس المراد ان يتغير تلك الاعضاء من حالة يصح بها الصلوة الى حالة لايصح بها الصلوة غير معقول وايضا يجوز ان يكون مراد صاحب الهداية انه ليس مخالفا القياس الى حيث يوجب رد الحديث الوارد فيه فيجوز ان يكون غير معقول ايضا مع هذا الوجه وايضا المعقولية وعدمها قد يثبت من الوجهين كما فى القياس والاستحسان فليكن الامر ههنا كذلك .

لما[1] كان هذا الحكم معقولا ينبغى ان يقاس سائر المايعات على الماء فى تطهير الحدث كما قد قيس فى تطهير الخبث وجوابه[2] انه انما قيس فى الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس فى الحدث ٭ واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام رحمه الله وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام رحمه الله بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا[3] علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا

قوله واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافات بين كلام فخر الاسلام رحمه الله وصاحب الهداية فى هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافات وحل الاشكال اما المنافات فلانه ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان تغيير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة فى زوال الطهارة معقول ٭ واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين فى الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس المايعات على الماء فى رفع الحدث كما يصح قياسها عليه فى رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص ٭ واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام رحمه الله بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراكه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافات بين عدم استقلال العقل بدرك الشيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع بعد وروده ٭ اما حل الاشكالين فالوجه فى الاول ان المعتبر فى القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل فى زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفى الثانى ان قياس المايعات على الماء فى رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد فى الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اى مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء فى تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذى جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس فى اعضاء الوضوء عين النجاسة ليزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المايعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذه يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية ٭ لا يقال تطهير النجاسة الحكمية معقول فى الخبث والحدث الا ان العلة فى الخبث هى القلع الموجود فى الماء وغيره فيصح القياس وفى الحدث هى التطهير لا القلع وهو لا يوجد فى غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المايعات الاخر كما فى الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ننظر انه هل يوجد فى سائر المايعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ٭ ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره فى وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام رحمه الله انما اورد الكلام المذكور فى معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمى لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نعنى بالنص الذى لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعنى ان المراد بالنص الغير المعقول

---

١) قوله لما كان هذا الحكم معقولا اه يعنى ان المانع عندكم من قياس سائر المايعات على الماء فى الوضوء وتطهير الحدث وكون الوضوء امرا تعبديا غير معقول قال صاحب الهداية ولا يجوز بماء اعتصر من الشجر او الثمر لانه ليس بماء مطلقا والحكم عند فقده منقول الى التيمم والوظيفة فى هذه الاعضاء تعبدية فلا يتعدى الى غير المنصوص عليه انتهى فى قوله لا يجوز راجع الى الطهارة من الاحداث وهو الوضوء والوظيفة ايضا عبارة عن ذلك والتعبدى فى عرفهم امر غير معقول والمنصوص عليه الماء فالمعنى ان الوضوء غير معقول من الماء فلا يتعدى منه الى ماء اعتصر من الشجر والثمر فارجع الى ما فيه الكلام فاذا كان المانع ذلك فعند ثبوت عدمه ينبغى ان يثبت القياس والقول بمعقولية زوال الطهارة بخروج النجاسة قول بمعقولية تطهير الحدث والوضوء فى الماء فينتفى به القول بعدم معقولية الوضوء الذى هو المانع من القياس وانما كان القول بمعقولية زوال الطهارة قولا بمعقولية الوضوء لما يثبت ان التطهير بالماء باعتبار المطهر معقول بقى اعتبار المطهر عنه وهو الحدث الذى هو زوال الطهارة فاذا كان الزوال معقولا بالاعتبارين.

٢) قوله وجوابه حاصل الجواب ان عدم المعقولية الوضوء كان مانعا من القياس عندنا لان المانع منحصر فاذا انتفى لا يلزم القياس بوجود المانع آخر وهو علة القياس الخبث كون كل من الماء وسائر المايعات قالعا وهذا المعنى لا يوجد فى الحدث اذ القلع انما هو فيما له وجود حسى والحدث ليس كذلك او المعنى ان مرادنا بعدم معقولية الوضوء الذى هو المانع ان لا يتصور فيه القلع والقول بمعقولية زوال الطهارة بالخروج بمعنى الانتقال من حالة يصح بها الصلوة الى حالة لا يصح بها هى ليس قولا بامكان القلع فالمانع باق كما كان.

٣) قوله اذا علم ان هذا الوصف اى اذا علم ان هذا الوصف وهو وصف خروج النجاسة قد وجد فى وقت وان الشرع قد حكم بهذا الحكم وهو زوال الطهارة فى ذلك الوقت يحكم اه والاظهر ان يقال اذا علم ان الوصف اذا وجد يحكم الشرع بالحكم يحكم العقل اه.

الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام رحمه الله ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لايصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفى هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل

فى باب الوضوء هو النص الدال على تغيير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفى بعض النسخ وانما يغير بالنص اى ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغيير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولاخفاء فى ان المعتبر فى القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لامعنى فى هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم ● واما ثانيا فلان عبارة الهداية هى ان خروج النجاسة مؤثر فى زوال الطهارة وهذا القدر فى الاصل اى السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا لاينافى ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ماذكره فخر الاسلام رحمه الله بل لايبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا مجرد تأثير خروج النجاسة فى زوال الطهارة لما بينهما من التنافى لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه بعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبت فى ذات كان المتصف بها جميع الذات كما فى السميع والبصير وانما لم يتنجس الماء بملاقات الجنب او المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبنى على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشارع ● واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثانى زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثانى حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه شىء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما يثبت فى ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردى فى باب الربوا يتعدى فى ضمن الحكم المعقول الذى هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوى وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المصنف رحمه الله حيث ذهب الى ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لايقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لايستقل بدركه وهذا لاينافى جواز القياس لانا نقول حينئذ لاينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر فى الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لايدرك العقل معناه اى علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء فى فساد ذلك قوله وفى هذا الفصل اى فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة فى اصول فخر الاسلام رحمه الله لم يذكرها المصنف رحمه الله مخافة التطويل اى الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصولى ليس معرفة فروع الاحكام ويكفى فى توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين.

فصل

---

١) قوله وشرط صحة القياس اه فيه نظر لان جميع صور ورد فيها النص على خلاف القياس بان دل على ترتب الحكم على وصف لم يدرك العقل تأثيره فيه اوكان العقل حكم بانه غير مؤثر فيه كان الحكم معقولا فيها بذلك المعنى فالحكم فى نص القهقهة مثلا معقول لما ان الشرع رتب انتقاض الوضوء عليها ويفهم من ذلك عليتها له فحكم العقل بالعلية لترتب الشرع الحكم بالوصف الذى هو معنى المعقولية موجود ههنا قطعا.

٢) قوله من الاول وهو مايستقل العقل بدركه فيجوز ان يكون الثانى ثابتا على انتفاء الاول.

٣) قوله وفى هذا الفصل اى فى فصل دفع العلة الطردية امثلة اخرى فى الوجوه الاربعة فالمثال من الاصل الكلى كالفرع من الاصل.

فصــــــل في الانتقال اى الانتقال من كلام الى آخر وهو انما يكون قبل أن يتم اثبات الحكم الاول فلايخ اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول اولاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول اوينتقل الى حكم كذلك اى حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول اولاثبات حكمه وهو الثاني حتى لولم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولابد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والالكان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث فثبت الحكم بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لايضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لايسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه السلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلايبالي باى دليل كان لاعند البعض

قوله فصــــــل في الانتقال اى في انتقال القائس في قياسه من كلام الى كلام آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة اوحكم فهو حشو في القياس خارج من البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس اولاثبات حكمه اذلوكان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لايحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلابد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة بجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرات اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس

١) قوله فصــــــل في الانتقال يمكن ان يكون الانتقال في التعليل وان يكون في الدفع كما اذا عللنا بالعلة المؤثرة فدفع بالنقض فلجينا بواحد من الوجوه الاربعة المذكورة فيما سبق فانتقلنا قبل تمامه الى الاخر من تلك الوجوه. ٢) قوله قبل ان يتم وذلك بان يذكر جميع مقدمات التعليل ويسلمها الخصم وهي ان يقال حكم الاصل المقيس عليه كذا وهو معلل بوصف كذا وهذا الوصف موجود في الفرع فيصح التعدية الى الفرع بوجود شرائط القياس.

٣) قوله لاثبات علته فيه نظر لان التعليل لاثبات علة الاولى ليس انتقالا من التعليل الاول بل هو ايضا من مقدمات الاول ولو اعتبر ذلك انتقالا فلاينحصر في الاربعة لجواز ان يكون الانتقال الى علة اخرى لاثبات ان حكم الاصل كذا اولاثبات ان هذا الوصف موجود في الفرع اولاثبات ان جميع شرائط القياس موجودة.

٤) قوله اولاثبات الحكم الاول فيكون التعليل هو الثاني اما الاول فيصير لغوا واما في القسم الاول فلا يصير التعليل الاول لغوا بل يصير قويا مؤثرا والقسم الثالث كالثاني والرابع كالاول في تقوية التعليل الاول وعدم لغويته أنما قدم الاول لانه لم يتغير فيه شيء من العلة والحكم الاولين ثم قدم الثاني لان الانتقال فيه في العلة فقط واما الثالث فالانتقال فيه في كل من العلة والحكم فيكون بمنزلة المركب من المفرد وآخر الرابع اذ لم يوجد فيه الانتقال من التعليل لا الى ما يحركه ولا الى ما يغايره.

٥) قوله اى حكم يحتاج اليه الحكم الاول فسره بذلك لئلا يتوهم ان المراد التشبيه بالعلة الآخرى المنتقل اليها في الوجوه الثلثة من ان يكون لاثبات العلة الاول او الحكم الاول اوما يحتاج اليه الحكم الاول مع ان ذلك غير مستبعد في الحكم ايضا.

٦) قوله لاثبات علته اى علة المعلل المنتقل اوعلة الحكم الاول وكذا قوله لاثبات حكمه يحتمل الوجهين اى حكم المعلل اوحكم الوصف الذي هو العلة.

٧) قوله حتى لولم يكن قيل فليكن لاثبات المماثلة بين الاصل والفرع اولاثبات تحقق شرائط القياس فحينئذ لا يكون حشوا.

٨) قوله كما اذا قال الصبي ا.ه الاصل المقيس عليه هنا ما اذا امكن الرجل حيوانا من اكل متاعه اوامر رجلا باستهلاك ماله فانه لاضمان على مالك الحيوان اوعلى المأمور بالاستهلاك.

٩) قوله احتاج الى اثباته بقوله لان طبيعة الصبي مائل الى الاستهلاك وهو لنقصان عقله لايمتنع من ذلك ثم هذه المسئلة ليست عند الحنفية لان التعدي في الوديعة يوجب الضمان عندهم من غير فرق بين البالغ والصبي والعاقل والمجنون قال في الهداية وان اتلفا اى الصبي والمجنون شيئا لزمهما ضمانه احياء لحق المتلف عليه ولم يفرق بين ان يكون المتلف وديعة اوغيرها وانما هي عند الشافعية في غير الاظهر من قوليه قال في المحرر ولو اودع مالا عند صبي فتلف عنده لم يضمن ولو اتلفه فالاظهر انه يضمن فقول المصنف كما اذا قال معناه كما اذا قال الشافعي رحمه الله تعالى.

١٠) قوله بالكلية يدل على ان الترك في الجملة حيث لم يذكر فوله تصار كما اذا امكن حيوانا من اكل زرعه.

١١) قوله كما في قصة الخليل صلوة الله عليه انتقل صلوة الرحمن عليه من الدليل الاول وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت الى الدليل الثاني وهو قوله ان الله تعالى يأتي بالشمس من المشرق قبل ان يذكر تتمة الدليل الاول وهي قوله والذي يحيي ويميت هو الله تعالى لا اللعين الذي هو نمرود وفيه نظر لان عدم ذكر ذلك انما هو لظهوره ومثل ذلك لايعد تركا كالاستثناء المتلو الغير المذكور جعل في حكم المذكور. ١٢) قوله لانه ترك هذا الكلام حيث لم يترتب عليه مابعده من تتمة الدليل واصل بينهما بالث.

١٣) قوله فلا يبالي باى دليل كان اى فلا يبالي بالانتقال الى اى دليل سواء كان مثبتا للعلة اوللحكم اوما يحتاج اليه الحكم بعد ما لم يكن المنتقل اليه اجنبيا من الحكم المطلوب.

لانه[1] لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في[2] عرف النظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت كانت[3] ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله تعالى انا احيي واميت فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى[4] العلة التي لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة[5] عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا تمنع الصرف الى الكفارة اي ان اعتق[6] المكاتب بنية[7] الكفارة يجوز كالبيع بالخيار[8] والاجارة[9] اي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه[10] بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان[11] قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اي[12] نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندي .

قوله يعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرات وادابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينة الى بينة اخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا

قوله واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا فنقول

---

١) قوله لانه لما لم يثبت الخ هذا الدليل جار في الثالث والرابع ايضا لان الانتقال في الكل تدفرض انه قبل ان يتم اثبات الحكم بالعلة الاولى .

٢) قوله في عرف النظار اشار بان الخلاف في صحة ذلك القسم انما هو عند اهل المناظرة واما عند المجتهدين فلا خلاف في الصحة كما اذا انتقل من بينة قبل التعديل والتزكية الى بينة فهو مقبول بالاجماع كذا في التلويح .

٣) قوله كانت ملزمة اي مثبتة للحكم المطلوب وهو ربوبية الله تعالى عن شوائب النقص بانضمام المقدمة السهلة المعلوم الغير المذكورة اعتمادا بداهة العقل في اعتبارها فلا يكون من باب الانتقال .

٤) قوله الى العلة التي لا يكون فيها اشتباه والاحياء والاماتة من الحوادث في الارض فكان نمرود ملكا في الارض متصرفا في اكثر امورها المتعلقة بالصلاح والفساد والحيوة والممات فيمكن ان يذهب بعض الاوهام القاصرة الى انه يقدر عليهما واما الاتيان بالشمس من المشرق فمن تدبيرات الفلكية التي ليس من شأن عالم الناسوت ان ياتي بشيء منها فلذلك حكم بالاشتباه فيها دونه وايضا قد صح النقل ان نمرود كان يدعي الالوهية في الارض دون السماء كان يعترف بان للسماء آلها وان لا يدله في تصرفات الافلاك فالاشتباه انما هو في دقائق الارض دون السماء .

٥) قوله الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة قد ينقض التعليل بالبيع البات والهبة فكل منهما يحتمل الفسخ بالاقالة ومايمنعان الصرف الى الكفارة لان المالك بعد ماباع بيعا باتا او وهب عبده لا يجوز له الاعتاق لتعلق حق الغير فالاظهر ان يقال يحتمل الفسخ على احتمال العجز عن اداء بدلها الكتابة كالبيع بالخيار على اعتبار عدم الرضا بالبيع او يقال عقد لازم في معرض الانفساخ .

٦) قوله اي ان اعتق المكاتب المراد مكاتب لم يؤد شيئا من البدل فان ادى بعض البدل لا يجوز التكفير به ولا يخفى ان العلة جارية فيه ايضا مع عدم الحكم .

٧) قوله بنية الكفارة اية كفارة كانت من الظهار او الصوم او اليمين او القتل .

٨) قوله بالخيار اي خيار البائع اذ لا يجوز التكفير من البائع مع الخيار المشتري فقط لزوال الملك وانما يجوز التكفير به من المشتري عندهما لا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى .

٩) قوله والاجارة فيه ان عقد الاجارة انما يتعلق بالمنفعة دون العين فهي تسليم المؤجر واما الكتابة فهي يتعلق بالعين فلا يسلم المالك والعلة في الاجارة سلامة العين له وهذا غير موجود في الكتابة فلا يصح القياس .

١٠) قوله اعتاقه اما الاضافة الى الفاعل او الى المفعول فالفاعل هو البائع دون المشتري .

١١) قوله فان قيل عندي تفصيل ذلك ان ذلك غرض المعلل اثبات جواز صرف المكاتب الى الكفارة فعدم المنع من الصرف اليها امام الحكم والعلة احتمال الفسخ بالاقالة كما هو الظاهر فلا يثبت غرضه واما ان يكون الحكم جواز الصرف الى الكفارة والعلة عدم المنع عن الصرف اليها اثبت اشتراكه باشتراك احتمال الفسخ بالاقالة فيلزم التعليل بالعدم وهو من الحجج الفاسدة والجواب من ذلك بعد اختيار الشق الاول انعقد الكتابة اذا لم يكن مانعا عن الصرف اليها يلزم جواز الصرف وهو المطلوب فيرد عليه ان ذلك انما يصح اذا لم يكن مانعا آخر وليس الامر كذلك وانما المانع عند الخصم نقصان الرق بسبب الكتابة والجواب بعد اختيار الشق الثاني ان التعليل لعدم المنع من شيء مخصوص بجواز اذا لم يكن مانع آخر غير ذلك الشيء والامر ههنا كذلك فيرد ان المانع ههنا عند الخصم انما هو غير عقد الكتابة وهو نقصان الرق .

١٢) قوله اي نقصان الرق يمنع كالمدبر وام الولد فحكما انهما لا يباعان ولا يوهبان فكذلك المكاتب فيفوت بالكتابة بعض منافع الرق مثلهما بل اولى لانهما يستخدمان ويستأجران والمدبر وام الولد توطئان ولا يجري في المكاتب شيء من ذلك .

فنقول الرق لم ينقص ونثبت هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التي اوردها تكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لاحاجة اليه اوالى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل .

الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان الاطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة غب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تأكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضائه بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب .

١) قوله فنقول الرق لم ينقص اي في حق الرقبة التي بها يتعلق الاعتاق وانما النقص في حق المنافع ولا مدخل لها في الاعتاق .

٢) قوله ونثبت هذا اه اثبات عدم النقصان بعلة آخرى ليظهر تأثير عدم منع العقد عن الصرف الى الكفارة في الحكم وهو جواز الصرف اليها فيكون الانتقال الى العلة الاخرى لاثبات العلة الاولى فيكون المثال من القسم الاول هنا ثم التمثيل انما يصح اذا كان المراد بقوله في القسم الثالث اولاثبات حكم مثل آخر يحتاج اليه حكم الاول ما هو اعم من الحكم الشرعي والانعدام النقصان مما لايعد حكما شرعيا بل هو ثابت بالعدم الاصلي .

٣) قوله فلا توجب نقصانا في الرق اي في حق المولى بمنزلة ما اذا باعه من زيد بمقدار بدل الكتابة وقد علق زيد عتقه بالشراء به ولايصح بعد التعليل بان الاعتاق بالبدل عقد معاوضة وقد اوجب النقصان في الرق لانه ليس بمعاوضة في الحقيقة بل هو ازالة الملك كالاعتاق مجانا بخلاف الكتابة بدليل انه ترتب عليه ماترتب على المعاوضة من الفسخ بالتراضي ولوسلم فلا نقصان في حق المالك بمنزلة البيع المذكور .

٤) قوله وان اثبتناه بالعلة الاولى قيل لواريد ان احتمال الفسخ بالاقالة علة لعدم النقص على اعتبار حالة بقاء الكتابة فذلك محل نظر لعدم ظهور التأثير في الحكم ولواريد انه كذلك على اعتبار الانفساخ فذلك غير نافع لان غرض الخصم ان الكتابة على اعتبار حالة البقاء يوجب النقصان في الرق .

٥) قوله احق اي اشد استحقاقا للقبول والاستعمال من الثالث لمافيه من قلة المؤنة وايضا بذلك يظهر ان شبهة الخصم لاورود له انما نظر في علة المثال حق النظر واما الثالث ففيه تسليم لها مع ملاحظة العلة ودفع لها بعلة اخرى وليس المعنى انه اشبه الحق والصواب من الثالث فانهما سوية .

٦) قوله تكون تامة اي ادعاء في جميع الصور واما العلة في الثالث فهي كذلك في بعضها وانما قلنا ادعاء لان كونها كذلك في الواقع محل نظر كالصورة المذكورة ولفظ الشبهات باعتبار المواد اوافراد المعين اوالمراد مافوق الواحد وهوالشبهة في الحكم والشبهة في المحتاج اليه اوالمراد الشبهة في الحكم ابتداء قبل التعليل والشبهة فيه بعد التعليل مع الشبهة في المحتاج اليه .

٧) قوله وان انتقل اه معنى البطلان ههنا وهو في الاصل عدم موافقة الحكم الواقع عدم موافقة الامر لما هو مرضي عند اهل التعليل من الفقهاء او النظار فالانقطاع لازم على كل من التقديرين وهو مذموم قال عبدالرحمن في شرح المغني الاقسام اربعة الانتقال من علة الى علة لاثبات الاول او من حكم بالعلة الاولى او من حكم الى حكم وعلة او من علة الى علة في اثبات الاول فالاول عين الاول والثاني عين الرابع والثالث عين الثالث والرابع عين الثاني ثم قال واما الثاني اي صحة الثاني الذي هو الرابع في التنقيح فلانه انما يكون عند موافقة الخصم في الحكم الاول كما في القول بالموجب واذا اتفقه خصمه ثم مقصودة ثم الانتقال بعده الى حكم آخر نسبة الى العلة الاولى آية كما فيه وصحة الوصف كقولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم الكتابة لا يمنع ولكن نقصان الرق يمنع فنقول بهذه العلة وجب ان لا يتمكن بالكتابة نقصان في الرق مانع من الصرف الى الكفارة لان ما يمكن نقصانا في الرق لا يحتمل الفسخ بوجه كالتدبير فتقول حكم شارح المغني بصحة القسم الرابع مطلقا عن ان يكون الحكم المنتقل اليه محتاجا اليه في الحكم الاول وهذا ينافي الحكم ببطلان ما لم يحتج فيه الى المنتقل اليه وايضا التمثيل لما وافق المثال خصمه في الحكم الاول والحكم الاول المثال له ههنا جواز اعتاق المكاتب للكفارة وقد انكره الخصم لان نقصان الرق يمنع التصرف فلا ينطبق التمثيل .

فصـــــل في الحجج الفاسدة الاستصحاب[١] حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء[٢] ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع[٣] لا للاثبات له ان

قوله فصـــــل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء اي كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم ● اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله فالاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا ارسل العقلاء اهاليهم وبلادهم بما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون ● الآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد ● واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتوافر جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته ● فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه ● وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطيء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا ندعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء.

بقاء

١) قوله فصل في الحجج الفاسدة اريد ... جمع الكثرة الثلث من الحجج الاستصحاب ... التعليل بالنفي والاحتجاج بتعارض الاشباه ... طريق التجوز والمراد بالفساد ما هو عندنا ... ان صحت عند بعض المشايخ ثم الدوران ... التعليل بمجرد الملائمة بدون التاثير وان كانا ... من هذا القبيل لكن قد سبق ذكرها فلهذا ... لم يذكرها هنا والاستصحاب اريد بالصيغة اما ... للتصيير او الطلب او الصيرورة كالاستخراج ... والاستنصار والاستشهاد يقال استشهد فلان ... اي صار شهيدا والمراد بالمصاحبة مصاحبة المتاخر ... من الزمان المتقدم منه في حكم كان فيه.

٢) قوله الاستصحاب حجة اه له ثلثة اقسام ... الاول الاحتجاج به قبل التأمل في طلب المغير ... وهو ليس بحجة بلا خلاف لانه جهل ولا عذر ... فيه مع التمكن من التأمل والثاني الاحتجاج به ... بعد التأمل فان كان مع القطع بعدم المغير فهو حجة ... بلا خلاف والا فهو حجة لبقاء دون ابتداء ... الحكم في المفقود حجة لبقاء ماله في ملكه ودافع ... لدعوى وارثه الاستحقاق من جهة الارث وليس ... بحجة في استحقاق المفقود الارث من مورثه ... وهو ابتداء ملكه فيه فقوله حجة عند الشافعي ... رحمه الله تعالى معناه في حق الابتداء والا فلا ... خلاف في حق البقاء.

٣) قوله في كل شيء ليس المعنى انه حجة لبقاء ... ذلك الشيء والا فلا خلاف بل المعنى انه حجة ... لابتداء الحكم في تلك الصورة.

٤) قوله للدفع اي لدفع دعوى انتفاء الحكم ... المتقدم في الزمان المتأخر او دعوى ما يترتب على ... ذلك الانتفاء ويكفي في ذلك مجرد احتمال الثبوت ... وان لم يكن القطع به.

١) قوله بقاء الشرائع اه قيل عليه ان الشرائع ان كانت بما يدل على تأبيدها فالبقاء به وهكذا ان كانت بالمطلق وهو محمول على العموم فيعود الى التأبيد وان كانت بالموقت فلا بقاء بعد الوقت عند الشافعي رحمه الله تعالى لقوله بالعموم فلا بقاء بالاستصحاب وايضا الاستدلال بحال الجزئي على الكلي ليس بحجة وايضا محل الخلاف الاحتجاج بالاستصحاب لابقاء الحكم والاحتجاج به لبقاء حكم متفق عليه والمذكور في مقام الاستدلال احتجاج به لبقاء فلا دلالة على المقصود .

٢) قوله يحكم بالوضوء الظاهر ان هذا في بعض الصور وهو ما اذا لم يكن حالة زوال الطهارة الى ذلك الزمان الذي شك فيه في اكثر الاوقات الحكم بالوضوء في صورة كان غالب حال البقاء الى ذلك الزمان انما هو بدليل العادة دون الاستصحاب فالمراد الحكم بالوضوء في صورة عدم غلبة احد الطرفين ولا يصح الجواب بان هذا الحكم لدفع وجوب الوضوء ثانيا ولا نزاع فيه لان حكم الدفع التوقف وعدم الحكم بما يبتنى على احد طرفي الثبوت والانتفاء وقد حكم هنا بجواز الصلوة المبنى على الثبوت قوله وفي العكس قيل ان هذا الحكم ليس بالاستصحاب بل باصل العدم .

٣) قوله واذا شهدوا قيل ان الثبوت في الحال ليس بالاستصحاب بل بغلبة البقاء في الاملاك .

٤) قوله لا يدل على البقاء لابد من التخصيص لئلا ينتقض بقوله والوضوء والبيع اه ثم الظاهر ان نفي الدلالة له مدخل في نفي الاستصحاب وليس كذلك اذ لو فرض ان الدليل الموجب للحكم يدل على بقائه فالبقاء يكون بالدليل لا بالاستصحاب فلا يلزم القول بالاستصحاب .

بقاء الشرائع بالاستصحاب[1] ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء[2] وفي العكس بالحدث واذا شهدوا[3] انه كان ملكا للمدعي فانه حجة عنده ولنا ان الدليل الموجب لا يدل[4] على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب[5] بل لانه لا نسخ[6] لشريعته وفي حيوته فقد مر جوابه[7] في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها[8] يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء[9] للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود[10] فيرث عنده لا[11] عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح[12] على الانكار لا يصح عنده فجعل براءة[13] الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما[14] بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح

قوله والصلح على الانكار اى مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه .

٥) قوله ليس بالاستصحاب قال المصنف رحمه الله تعالى في اوائل فصل النسخ ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فيتمما تدافع .

٦) قوله بل لانه لا نسخ فالشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها قطعية مؤبدة بدليل النص الدال على انه عليه السلام خاتم النبيين ومعنى ذلك بل العلم بعدم المغير الناسخ وقد مر ان الاستصحاب مع القطع بعدم المغير حجة لا يقال النسخ دليل الانتفاء فعدمه لا يوجب الجزم بالثبوت لجواز وجود المدلول وعدم الدلالة عليه لانا نقول النسخ لازم الانتفاء وعدم اللازم يوجب الجزم بعدم الملزوم فان قيل فيمكن الانتفاء بالتوقيت والتخصيص في زمنه عليه السلام قلنا لو وجدت التوقيت والتخصيص يعلم من النبي عليه السلام فلم يبق بعده تطاول الكلام في الشرائع الباقية منه .

٧) قوله فقد مر جوابه في النسخ قال في النسخ ان بقاء الشرائع في حيوته عليه السلام اما دلالة النص على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ واما بالاستصحاب الذي علم معه عدم المغير والاستصحاب في الاحكام الباقية كذلك اذ لو وجد مغير يعلم من النبي عليه السلام ومثل هذا الاستصحاب حجة .

٨) قوله ونحوها وهو الحدث والجنابة والغسل والهبة والارث والتوالد من المال .

٩) قوله فيكون البقاء للدليل اي الاستصحاب وبهذا القدر يتم الجواب من غير حاجة الى ما بعده بل هو توهم ان البقاء هنا ايضا للاستصحاب ولكن ليس فيه النزاع منه .

١٠) قوله كحيوة المفقود لم يجعل المفقود حيا موجبا للحكم الممتد على قياس غسل الاعضاء في الوضوء مع تساوي الحيوة والوضوء في البقاء بل البقاء في الحيوة اكثر منه في الوضوء كما يحكم به المشاهدة .

١١) قوله لا عندنا اي توقف قسط عندنا الى مدة حيوة الاقران فان ظهر حيا فله ذلك وبعدها يحكم بموته في ماله من المفقود يوم تمت المدة وتقسيم ماله بين ورثته الآن وفي مال غيره من حين فقده فيرد ما وقف له الى من يرث الغير عند موته ولا رد عند الشافعي رحمه الله تعالى بل يجعل القسط في ماله ابتدأ ويصرف الى عرسه وبنيه واجرته .

١٢) قوله والصلح قيل هذا ايضا بيان اثر الخلاف كما قبله وما بعده فيكون عدم صحة الصلح مع الانكار عنده مبنيا على ان الاستصحاب حجة الاثبات عنده وصحة الصلح المذكور عندنا مبنيا على انه ليس حجة الاثبات فيكون عدم الصحة من باب الاثبات والظاهر خلاف ذلك وانه من باب الدفع والاثبات هو الصحة والجواب ان الصلح لما جرى بينهما فقد صح حفظا بلدهما من الالغاء فعدم الصحة رفعهما وهو الاثبات والصحة دفع الرفع وفيه نظر لان مثل هذا الكلام يجري في مسئلة المفقود فلما تقرر النسب ثبت الارث فعدم الارث من المفقود رفع واثبات ثبوت الارث دفع فالخلاف فيها على خلاف ما تقرر منه .

١٣) قوله فجعل براءة الذمة والاظهر ان يقال فجعل في براءة الاستصحاب في براءة الذمة .

١٤) قوله كما بعد اليمين قول القياس مع الفارق لان صحة الصلح مع السكوت او الانكار على انه فداء اليمين وقطع النزاع وهذا المعنى لا يتصور بعد اليمين فلا يصح الصلح بعد اليمين لانتفاء علة الصحة وانتفاء علة الصحة لم يتحقق بالاستصحاب قبل اليمين .

وتجب البينة[1] على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به إذا أنكره المشترى لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشترى فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لاعتقه واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدرى انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك[2] بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها[3] اى من الحجج الفاسدة التعليل بالنفى كما ذكرنا فى شهادة النساء اى فى الممانعة فى دفع العلل الطرديه والاخ فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا[4] ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول[5] محمد فى ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض[6] الاشتباه كقول زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات مايدخل وما لايدخل فلا[7] يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اى القسمين :

قوله ومنها التعليل بالنفى كما يقال لايثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لايعتق على اخيه عند الدخول فى ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لايوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لايضمن لانه ليس بمغصوب اذ لايصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لاغير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفى احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد فى هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تنافى فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام فى تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لاحجة برأسها .

باب

[1]) قوله وتجب البينة دفع السخ فيما اذا ثبت ان الشفيع كان مالكا للمشفوع به قبل دعوى الشفعة واما اذا لم يثبت ذلك فيجب البينة اثباتا وايضا ينبغى ان يقيد بما اذا لم يعلم بالقطع انه لم يوجد مغير الملك اذ لو علم ذلك بطريق القطع فالاستصحاب مع ذلك حجة مطلقة فى حق الدفع والاثبات اثباتا فلا تجب البينة ثم تذكير الضمير فى المشفوع به على اعتبار المكان والمنزل .

[2]) قوله تمسك بالاصل اى بالاستصحاب الزمان المتأخر المتقدم فى الاصل فيه الثابت بالاصالة وهو عدم الدخول .

[3]) قوله ومنها التعليل بالنفى اى تعليل عدم الحكم بعدم علته فذلك لا يجوز الا اذا كان الحكم مقصورا على العلة لا يوجد بدونها فحينئذ يكون العلة لازمة له والاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم صحيح فقبول شهادة النساء ليس مقصورا على مالية المشهود به كعيوب النساء والولادة وكذا العتق ليس مقصورا على بعضه بين المالك والمملوك فعدمها فى النكاح والاخ لا يوجب عدم القبول وعدم العتق كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى حيث قال شهادة النساء بالنكاح لا يقبل واذا ملك الرجل اخاه لا يعتق عليه بالقرابة .

[4]) قوله الا ان يثبت الاستثناء متعلق بالخبر وهو قوله منها اى التعليل بالنفى هو من الحجج الفاسدة فى جميع الاوقات الا فى وقت ان يثبت انه فحينئذ ليس من الفاسدة بل يكون صحيحا .

[5]) قوله كقول محمد رحمه الله تعالى فى الهداية الحق هذه المسئلة من التخصيص محمد رحمه الله تعالى وهذا يدل على انها مرضية عند علمائنا الثلثة وقال المصنف فى شرحه الوقاية هذا عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى مضمون وهذا ايضا دليل بعموم الثلثة ثم ههنا اشكال وهو انه لو اريد بالغصب المعنى المصطلح وهو اثبات اليد المبطلة وازالة المحقة فى مال متقوم محترم علنا بغير اذن المالك فلا ينحصر علة الضمان فيه بوجوب الضمان فى ولد المغصوب بالتعدى بالاتلاف والذبح والاكل والبيع مع التسليم ولا غصب بعدم ازالة يد المالك اذ لا يد له من المتولد عند الغاصب ولو اريد اثبات اليد المبطلة مطلقا فلا يصح قوله لانه لم يغصب الولد .

[6]) قوله بتعارض الاشتباه اى الامور التى بشبهها يقتضى خلاف المقتضى الآخر الاشتباه جمع شبه بالكسر كالعنق والاعناق والصنف والاصناف والمثل والامثال والطفل والاطفال الى غير ذلك والشبه بمعنى المشابهة او جمع شبه بفتحتين كالفلك والافلاك والعلم والاعلام والقلم والاقلام والمثل والامثال الى غير ذلك وهو بمعنى المشابهة فكل من هذه الامور شبهة الحق وهو ما يكون حقيقا بان يكون دليلا وكما بين هذه الامور تعارض فكذلك بين مشابهتها الحق تعارض ويجوز ان يكون الشبه بالكسر والشبه بالفتحتين بمعنى الشبهة اى مايوجب الاشتباه واختفاء الحق فبعض العلماء يحتج بذلك على النفى اذلاثبوت بالشك وذلك باطل لانه كما لاثبوت بالشك فكذلك لا نفى بالشك .

[7]) قوله فلا يدخل بالشك لو اريد عدم القطع بالدخول بالشك لا يثبت مدعاه وهو القطع بعدم الدخول ولو اريد المدعى المذكور فالشك لا يوجبه قيل اذا وقع الشك يرجع النفى باصل العدم ومن الحجج الفاسدة النفى بلا دليل على الثبوت قال شارح الحنفى قال بعضهم الاحتجاج بلا دليل على الثبوت حجة للنافى على خصمه يعنى ليس على النافى اقامة الدليل بل تمسك بلا دليل حجة له على خصمه تمسكوا بان النافى منكر والبينة على المدعى لاعلى المنكر وبانه متمسك بالظاهر اذ الاصل عدم وجوب الحقوق والمعلوم من اصول الشرع ان الحجة على من يدعى امرا خفيا لاعلى من يتمسك بالظاهر فان من تمسك بالعام لا يحتاج الى دليل وانما يحتاج اليه من يدعى الخصوص وهذا باطل بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين علم ثلاثة مطالبة النافى باقامة الدليل على نفى الدخول وهذا دليل على ان لادليل لم يكن دليلا للنافى على خصمه والله تعالى اعلم .

باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فى محل واحد فى زمان واحد فان تساويا قوة اويكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع

قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد يتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضى احدهما ثبوت امر والآخر انتفائه فى محل واحد فى زمان واحد بشرط تساويهما فى القوة اوزيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطى المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لاتعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون ا يجاب واردا على ما ورد عليه النفى فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلابد من اشتراط امور آخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لابد منه فى تحقق التناقض ۔ وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر فى باب التناقض فانه كثيراما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لايقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت فى احتمال النقيض فلا يكون الابين الظنيين وفى قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ماهو الصحيح اذلا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين اوارتفاعهما اوالتحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين ۔ والترجيح فى اللغة جعل الشئ راجحا اى فاضلا زائد ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفى الاصطلاح بيان الرجحان اى القوة التى لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظنى بامر يتقوى بـه على معارضه

١) بابــــ المعارضة والترجيح .
٢) قوله فى محل واحد فى زمان واحد لاحاجة الى شئ من القيدين لان اقتضاء احدهما عدم مايقتضيه الآخر يستلزم ذلك عند اختلاف المكان والزمان لامنافاة بين الاقتضائين كوجود زيد فى بغداد وعدمه فى بصرة وكوجود زيد فى رمضان وعدمه فى شوال .
٣) قوله بوصف هو تابع الوصف التابع ما يحصل على سبيل التبعية فى المرتبة المتأخرة بعد ما ذكر الدليل بلفظ آخر يدل على وصف آخر ككونه محكما ومفسرا او عبارة او اشارة اوعاما اوخاصا اوحقيقة اومجازا اوككونه متواترا اومشهورا مسندا اومرسلا وكون راويه جامعا بشرائط الرواية اوفاقدا لبعضها والوصف الغير التابع مايذكر الدليل بلفظ كالكون نصا اواجماعا اوقياسا والكون كتابا او سنة ويجوز ان يراد التشبيه اى بوصف هو كالتابع الغير الاصل المقصود اى لاعبرة به اصالة وقصدا بل انما يعتبر تبعية امر آخر كالزيادة القليلة فى احد المتقابلين لاتوزن اصالة وانما يدخل فى الميزان بتبعية ما هى فيه فالاوصاف المذكورة لا يعتبر بدون الموصوف مثل الزيادة المذكورة فالوصف الغير التابع ما يكون مقصودا بالاصالة مثل الزيادة الكثيرة التى يدخل فى الميزان قصدا فالنصية والقياسية قياسا وكذا آحاد الاتية والنصوص .

١) قوله لا يسمى رجحانا قال الشارح المنفى الرجحان فى اللغة عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا كرجحان الميزان بل يستوى الكفتان بما يقوم به التعارض بان يكون فى كل منهما عشرة دراهم مثلا ثم ينضم الى احدهما شىء لايقوم به التعارض ولا يقع له الوزن لولا الاصل اى لايوزن منفردا من المزيد عليه قصدا وكذا الشريعة عبارة من زيادة قوة لاحد الدليلين المتعارضين على الآخر يكون وصفا لا اصلا فمعنى الكلام ان احد الدليلين اذا كان له فضلا بما هو مقصود اصلى كما اذا كان احدهما نصا والآخر قياسا اوكان احدهما واحدا والآخر متعددا لايسمى ذلك رجحانا لا لغة ولاشرعا لكن لاتعارض فى الاول كالمن والمتين فى الميزان ولا رجحان فى الثانى مع قيام التعارض كما اذا لم يكن فى شىء من كفتى الميزان فضلا اصلا وذلك لان الترجيح عندنا انما هو بقوة الادلة لا بكثرتها.

٢) قوله من قوله عليه السلام من التعليل. اى انما يسمى القوة بالتابع الغير المقصود رجحانا ولا يسمى القوة بالمقصود الغير التابع رجحانا الحديث المذكور او التبيان اى تخصيص التسمية ناش من ذلك الحديث وفى شرح المنفى قال عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين وزن فارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن.

لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام زن وارجح

والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا فى قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته فى

حكم العدم بالنسبة الى المقابل.

واشتراط ان يكون تابعا حتى لوقوى احدهما بما هو غير تابع له لايكون رجحانا فلايقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوى وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولاثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لايقوم به المماثلة ابتداً ولايدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا فى العادة قال الامام السرخسى رحمه الله لايسمى زيادة درهم على العشرة فى احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لايقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجع فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا فى قضاء الديون اذلا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله فى حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لانه اوفق بتحقيق معنى التبعية.

والعمل

٣) قوله والمراد الفضل القليل وهو ما لايدخل تحت المعيار الشرعى بالاصالة ومنفردا عما هو تابع له.

٤) قوله لئلا يلزم الربوا ولئلا يلزم هبة المشاع لو جعل الفضل هبة مع ان المحل يقبل القسمة واما فى القليل فلا يلزم بشىء منهما لان المعتبر فى الربوا ان يكون الفضل كثيرا وايضا الهبة فى القليل كان لم يكن كنقص القليل كهبة وصف كتابة الغلام فانها لم يكن هبة لا يقال كيف يلزم الربوا وهو الفضل بالمعيار الشرعى فى احد المتجانسين المتقابلين فى عقد المعاوضة المشروط لاحد المتعاقدين فى ذلك العقد ولم يشترط الفضل البائع فى الحديث المذكور وليس الفضل بالمعيار اذ لابد فى ذلك ان يدخل كل من البدلين فى المعيار والدين وصف فى الذمة لا يتصور فيه الوزن لانا نقول الاشتراط والوزن ههنا موجودان حكما لاحقيقة او المراد بالربوا الشبهة الربوا.

٥) قوله بالنسبة الى المقابل لاحاجة اليه ولا فائدة فيه واذا تساويا قوة لابد ههنا من معرفة النسبة بين الادلة بالمساواة قوة وضعفا ويتقدم البعض على البعض فى القوة فاعلم ان الكتاب اقوى من السنة والسنة اقوى من قول الصحابى وقول الصحابى اقوى من القياس لما قال صاحب التحقيق ثم اذا كان التعارض بين آيتين وجب المصير الى السنة وان كان بين سنتين وجب المصير الى قول الصحابى وان كان بين اقوال الصحابة وجب المصير الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابى عند من لايوجب تقليد الصحابى فيما يدرك بالقياس مثل ابى الحسن الكرخى وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابى لان قوله لما بنى على رأى كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض القياسين فيجب العمل باحدهما شرط التحرى وقال الشيخ العلام الملة والدين فى مختصره لان التعارض بين الحجتين متى يثبت تساقطا لاندفاع كل واحد منهما بالآخر فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجة قال صاحب التحقيق فى شرح هذا الكلام اى الكتاب مقدم على السنة والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فالترتيب بين الكتاب والسنة وبينها وبين كل من قول الصحابى والقياس متفق عليه وبين الاخيرين مختلف فيه والمذكور فى شرح المنفى مثل ذلك واما الاجماع فان كان منعقدا فى زمنه عليه السلام فى السنة فحكمه حكمها والا فى قول الصحابى او القياس ثم خبر الواحد والقياس وقول الصحابى بمنزلة والكل دون الاجماع المنعقد بعد زمانه عليه السلام ثم اعلم ان المصنف رحمه الله تعالى قال فى النسخ والكتاب والسنة فى اثبات الحكم مثلان اى ليست السنة دون الكتاب حكما يقتضيه المقام ثم قال فى المعارضة فيما بعد وهو اى التعارض بين الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين وسنتين او آية وسنة مشهورة وهما يدلان على المساواة بين الكتاب والسنة المشهورة منه ثم اعلم ان التحقيق المذكور ما تقرر عندهم من جواز نسخ الكتاب بالسنة وجواز تخصيص النص بالاجماع على ان الناسخ يجوز ان يكون دون المنسوخ وان المخصص يجوز ان يكون دون المخصص بالفتح.

والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين اى فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة واعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثانى ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع

قوله والعمل بالاقوى يعنى اذا دل دليل على ثبوت شئ والآخر على انتفائه فاما ان تساويا في القوة اولا وعلى الثانى اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففى الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفى الثانية معارضة مع ترجيح وفى الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبنى عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى وترك الاضعف لكونه فى حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعنى تعارض الدليلين المتساويين فى القوة سواء تساويا فى العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين مختلفين او آية وسنة فى قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر من الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوى بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابى يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفى الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجرى بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعى من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعى وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابى بل هما فى الرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحرى كما فى القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابى ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابى مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾ ﴿واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا﴾ تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبى عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضى الله تعالى عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات. وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كانت فى جانب آية وفى جانب آيتان او فى جانب حديث وفى الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا فى السنة وغاية ما يمكن فى هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام السرخسى رحمه الله تعالى.

١) قوله كالنص اراد بالنص غير خبر الواحد وبالقياس الاعم من المتفق عليه وما هو رأى البعض فيتناول الاجماع .

كما[1] ان خبر الواحد الذى يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذى يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكون متساويين قوة ففى القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث فيأتى حكمه هنا وهو قوله فى المتن واذا تساويا قوة فالمعارضة[2] تختص بالقسم الثانى والثالث اما الاول فبمعزل[3] عنها وان[4] كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص[5] بالقسم الثانى ففى الكتاب والسنة اى فى[6] معارضة الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين[7] ادلة الشرع لانه دليل[8] الجهل واعلم ان فى الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد[9] زمان ورودهما ولاشك[10] ان الشارع تعالى وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين[11] فى زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا[12] والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن فى الواقع لاتعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع[13] الى التعارض والمراد صورة التعارض وهى[14] ورود دليلين يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب لشرط[15] محذوف اى يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان[16] تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة[17] ومنها الى القياس واقوال[18] الصحابة رضى الله تعالى عنهم ان[19] امكن ذلك والا يجب[20] تقرير الاصل على ما كان.

قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان فى التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل فى زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم تكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم فى ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولاشك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك.

كما

١) قوله كما ان خبر الواحد آحاد التواتر كلها فى مرتبة لايتفاوت باعتبار حال الراوى وكذا آحاد المشهور واما آحاد خبر الواحد فمتفاوت بذلك الاعتبار فتضعيفه بالتكرر كذلك ثم المتواتر مع المشهور وكذا المشهور مع خبر الواحد ايضا من ذلك القسم.

٢) قوله فالمعارضة تختص اه المعارضة اعم مطلقا من الرجحان واعم من وجه من العمل بالاقوى والعمل بالاقوى ايضا اعم مطلقا من الرجحان.

٣) قوله فبمعزل عنها العزل هو الاخراج والمعزل اما مصدر ميمى فالمراد بالاية المعزل ان يكون معزولا واما اسم مكان فالباء بمعنى فى نحو جلست بالمسجد وتعليق حرف الجر باسم المكان لاشتماله على الحدث جائز.

٤) قوله وان كان العمل ان وصلية بما بعده لا بما قبله لان اولوية نقيض الشرط وهو عدم العمل بالاقوى انما هو بالنسبة الى مضمون ما بعده لا مضمون ما قبله.

٥) قوله فيختص لان الترجيح اذا لم يكن بدون المعارضة لا يوجد فى القسم الاول وظاهر انه لم يكن بدون العمل بالاقوى فلا يوجد بالقسم الثالث ايضا فيلزم الاختصاص.

٦) قوله اى فى معارضة لا يقال فى التفصيل قصور بخروج المعارضة الكتاب والسنة المتواتر او السنة المشهورة لانا نقول الكتاب اقوى بوصف غير تابع فلا معارضة بينهما وايضا الكلام فيما اذا تساويا قوة وذلك القسم بعد تسليم انه من المعارضة ليس مما فيه الكلام.

٧) قوله بين ادلة الشرع لابد من التخصيص بما سوى القياس وقول الصحابى وخبر الواحد فالمجتهد قد يخطئ ويصيب فيجرى التناقض فى الاجتهادات وقول الصحابى ايضا من باب الراوى وخبر الواحد باعتبار نفسه لا يحتمل الكذب لكن يجرى فيه ذلك الاحتمال باعتبار الراوى.

٨) قوله دليل الجهل اى الجهل فيمن يمتنع منه الجهل وهو الشارع تعالى وتقدس فى المعارضة الكتاب بالكتاب والنبى عليه السلام فى معارضة السنتين والجمع الكبير الذى يتوهم بهم اسم التواتر او الشهرة فى المتواترتين او المشهورتين او المختلفين.

٩) قوله اذا اتحد زمان ورودهما فيه انه لاعبرة فى التعارض باتحاد زمان ورودهما فيجوز ان يرد الدليلان فى زمان واحد ولكن الحكم فى كل يتقيد بزمان آخر فلا تعارض فيجوز ان يردا فى زمانين وكان زمان الحكمين واحدا فيلزم التعارض فالعبرة انما هى اتحاد زمان الحكمين.

١٠) قوله ولاشك ان الشارع اراد بالشارع مظهر احكام الدين فيتناول الله تعالى ورسوله ولو خص به تعالى فالسنة مما نزل سبحانه لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى فالدليل ليس مخصوصا بتعارض الآيتين ويجرى فيما بين السنتين ايضا.

١١) قوله متناقضين اراد صورة التناقض والا فتقييد التنزيه بالتنزيل فى زمان واحد يدل على جواز تنزيل المتناقضين حقيقة فى زمانين ولا يتصور حقيقة التناقض الا مع وحدة الزمان.

١٢) قوله سابقا اى بحسب زمان الحكم وهو اما حال او مفعول ثان لتضمن معنى الجعل وكلمة النزول المفهوم من التفصيل باعتبار مجموع السابق والمتأخر على ان العطف متقدم على ربط الفعل اليهما فلا يرد ان لا كثرة فى نزول كل منهما.

١٣) قوله ترجع الى التعارض ويمكن الارجاع الى ورود دليلين يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الآخر.

١٤) قوله وهى ورود الخ يعنى وحدة المحل والزمان غير معتبر فى صورة التعارض.

١٥) قوله جواب لشرط محذوف هذا هو الظاهر ويجوز ان يكون الجزاء قوله يطلب المخلص على عطفه والا على الشرط فالمخلص ودفع التعارض قد يكون بتخصيص احدهما بزمان متقدم والآخر بزمان متأخر وذلك عند العلم بالتاريخ نسخ وعند عدمه تخصيص وقد يكون بتخصيص المحل وقد يكون باعتبار الحكمين من الوجهين فان قيل لا يعلم اشتراط العلم بالتاريخ فى النسخ قلنا قد علم ذلك فيما سبق من تعريف وهو ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه فظاهر ان المراد التراخى بحسب علمنا لا ما هو فى نفس الامر وان كان مجهولا عندنا.

١٦) قوله فان تيسر جواب الشرط محذوف على قياس ما تقدم.

١٧) قوله الى السنة فيه نظر لان الرجوع الى الكتاب ان لم يكن ترجيحا لكثرة الدليل لم لا يجوز ذلك فيصار الى آية اخرى او قراءة اخرى وان كان فكذلك المصير الى السنة فلا معنى للتخصيص فالحاصل ان تساقط المتعارضين يكون بالمصير والتالى ما دونهما فى القوة ثم لا يكون بالصيرورة الى ما هو مثلهما.

١٨) قوله واقوال الصحابة والاولى تقديم ذلك على القياس لتقدم قول الصحابى عليه عند البعض كابى سعيد البردعى.

١٩) قوله ان امكن اشارة الى انه قد لا يمكن بان لم يكن فى الحادثة قول صحابى ولا قياس او كان لكن مع التعارض بين الاثنين منهما.

٢٠) قوله والا يجب تقرير الاصل الظاهر ان الحكم يعم صورتى عدم الامكان المذكورتين والحال ان فى الصورة الثانية يعمل المجتهد بأيهما شاء فى التحقيق واذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما يسقط العمل بالنصين عند التعارض بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه.

كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه نجس وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه طاهر وايضا قد تعارضت الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث

قوله كما في سؤر الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ماروى عن ابن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهم وتعارض الاخبار كما روى عن جابر ان النبى عليه السلام سئل أيتوضأ بماء افضلت الحمر قال نعم وبماء افضلت السباع قال لا وروى عن انس رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية اوثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لاتساوى ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره ۔ وقد يقال لاخلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضىء محدث فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضىء وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لامعنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضىء اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ماذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة ۔ واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لاماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لايورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لايضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا ۔

١) قوله كما في سؤر الحمار نظام السوق؛ مثال المعارضة الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة كى يقتضيه قوله فيما سبق في الكتاب والسنة اى في معارضة الكتاب اه مع التساوى بين الدليلين والجهل بالتاريخ وعدم المخلص وعدم المصير الى السنة او قول الصحابى او القياس ووجوب تقرير الاصل على ما كان ولم يتبين التعارض هنا الا بين قول الصحابى وبين القياسين لقوله وايضا قد تعارض الادلة اذ يعنى ان القياس المستنبط من ادلة حرمة لحم الحمار ان سؤره نجس والقياس المستنبط من ادلة حله ان السؤر طاهر فقد تعارض القياسان قد يقال لايجاوز اما ان يكون احد دليل الحل والحرمة اقوى من الآخر اولا فعلى الثانى يجب تقرير الاصل وهو الحل على ما كان وهذا خلاف مذهبنا وهو حرمة لحم الحمار وعلى الاول فالقياس الذى استنبط من الاقوى اقوى من المستنبط من الاضعف فيعمل به فلا يجب تقرير اصل طهارة الماء منه ۔

٢) قوله قد تعارضت الادلة في التحقيق روى عبدالله بن ابى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن سنة ان النبى عليه السلام اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها لحمه وايضا فيه ان جابرا رضى الله عنه روى انه سئل النبى عليه السلام اتتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروى انس رضى الله عنه ان النبى عليه السلام نهى لحوم الحمر الاهلية ۔

لوقوع[1] الشك فى زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اى التعارض فى الكتاب والسنة

اما بين آيتين او قراءتين اوسنتين او آية[2] وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم[3]

قوله وهو اما بين آيتين اوقراءتين يعنى فى آية واحدة كقراءتى الجر والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما فى قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير: لعب الرياح بها وغيرها بعدى سوافى المورد والقطر فان القطر معطوف على سوافى والجر بالجوار وقول الفرزدق: فهل انت ان ماتت اتانك راكب • الى آل بسطام بن قيس فخاطب • بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما فى قوله يذهبن فى نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبى والوجه انه فى القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما فى قوله اطبخوا لى جبة وقميصا وفائدته التحذير من الاسراف المنهى عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر بـه عن الغسل هو المقدر الذى يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبى عليه السلام واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم فى الوضوء مع ان فى الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك فى الغسل ومسح الرأس خفف عنه تخفيفا ففى ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين .

او المحل

---

١) قوله لوقوع الشك اى لبقاء الشك فى حق زوال الحدث بعد تقرير الاصل وثبوت الطهارة لان زوال الحدث وهو نجاسة حكمية غير معقول بالماء ولا يجوز ان يقال ان فيه شبهة الطهارة وشبهة النجاسة فاعتبر الاول فى عدم تنجس ماتوارث به والثانى فى عدم ازالة النجاسة لانه يلزم حينئذ العمل بالشبهتين والمفروض انه لايمكن معا .

٢) قوله او آية وسنة اى اما على جميع قراءتها اوعلى بعضها فيتناول التعارض بين الاية والقراءة والتقييد بالشهرة لان خبر الآحاد لا يتصور ان يعارض الكتاب ولم يعبد ذلك القيد فى معارضة السنتين لجواز كونهما غير مشهورتين ولكن لابد من كونهما فى درجة من الشهرة وضعفا بعدم التعارض بين السنة المشهورة وخبر الواحد ثم فى ذلك نظر لان تلقى السنة دون الكتاب على قياس القياس من قول الصحابى عند التعارض بينهما سكتا لا يكون بين قول الصحابى والقياس فيسكر فخر الاسلام فى شرح التقويم حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالميل الى السنة واجب وان وقع بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابى .

٣) قوله من قبل الحكم وهو عبارة عن وجوب الفعل او ندبه اواباحته اوحرمته اوكراهته فالمخلص من قبل الحكم ان يفصل انواع الفعل فيخص كل نوع بصورة من النفى والاثبات ومن قبل المحل او المراد الحال ان يخص النفى بحال والاثبات بحال ومن قبل الزمان ظاهر ثم كلام المصنف فيما بعد يدل على ان المراد زمان ورود النص فيحصل التعارض على تقدم زمان احدهما على زمان الآخر بدليل غير صريح الدلالة حتى يكون احدهما ناسخا للآخر ولا يبعد ان يراد بالحكم الفعل المذكور ثم لاشك ان الفعل فاعل ومفعول به وانواع واعداد والآلات واسباب وازمنة وامكنة ومصاحبات الفاعل او المفعول واحوال وشرائط واضافات فيمكن المخلص باعتبار كل من ذلك فى الوجه فى تخصيص البعض منها بذلك .

اوالمحل اوالزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين اوبان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو فى الاولى ضد كسب القلب اى السهو بدليل اقترانه به اى بكسب القلب حيث قال لايؤاخذكم الله تعالى باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى الثانية ضد العقد اى فى الآية الثانية وهى قوله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم فى المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو فى هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر فى المتن

قوله والمخلص يعنى قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يكن تقوية احدهما بطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اى المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضه منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ماثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما فى قوله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى يوجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اى القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو مالايكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقق البر والصدق وذلك لايتصور فى الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التى يوجبها الآية الاولى على الغموس هى المؤاخذة فى الآخرة والتى تنفيها الثانية هى المؤاخذة فى الدنيا اى لايؤاخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويؤاخذكم بها فى المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعى رحمه الله يحمل العقد على كسب القلب من قصدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشئ بالشيء وذلك حقيقة فى العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة فى الاعيان دون المعانى فهو فى الآية مجاز لامحالة

١) قوله فاما ان يوزع الفرق بين التوزيع والحمل على التغاير بعد اشتراكهما فى التوزيع لغة ومن التغاير لغة ان الاول الاصطلاح فيما لافرق بين القسمين وهما يكونان متشابهين حتى كانه لاتغاير بينهما والثانى اصطلاح فى ضد ذلك . ٢) قوله كقسمة المدعى وهو ملك هذا العبد مثلا فيحمل احدى البينتين على ملك نصف والاخرى على ملك نصف آخر حتى يلزم التغاير لكن من غير فرق وكذلك لافرق فى دعوى الدار لان كلا من النصفين شائع . ٣) قوله او بان يحمل هذا التوزيع لجنس الحكم مع الفرق وعدم التشابه التام بين النصفين . ٤) قوله كقوله تعالى لايؤاخذكم له اى لايؤاخذكم باللغو حال كونه عمدا وايمانكم اى لايؤاخذكم باللغو من ايمانكم وهى ثلث اليمين الكاذبة عمدا على ماضى فعلا كان اوتركا غموس والكاذبة بظن انها حق على ما ذكرتموا واليمين على مايأتى منعقدة واليمين الصادقة فى الواقع الكاذبة فى اعتقاد الحالف من الغموس واليمين الصادقة بظن انها حق من اللغو وكذا اليمين باعتقاد انها حق سواء كانت صادقة او كاذبة من اللغو واليمين على الآتى فعلا كان او تركا قصدا كان او سهوا منعقدة ثم الغموس قيل انها ليست بيمين حقيقة لانها غير مشروع وهذه كبيرة محضة وانما سميت يمينا مجازا والحق انها يمين حقيقة ثم اليمين على الماضى مع الشك فى انها حق غير داخل فى الغموس لان السد الكذب لايتصور مع الشك واما اذا كانت مع الوهم فى ذلك فالظاهر انها من الغموس وايضا غير داخل فى اللغو كما صرح به شارح مختصر الوقاية اى البرجندى من ان المراد بالظن فى تعريف اللغو ما يقابل الشك والوهم فيكون واسطة بين الاقسام الثلثة ثم اختلفوا فى يمين اللغو فمن ابن عباس رضى الله عنهما مثل ما ذهبنا اليه وهو مختار النخعى وعن على رضى الله عنه انها يمين فى حالة الغضب والسكر من غير قصد ولاعزم وعن عكرمة هو ما يسبق باللسان من غير قصد كقول الرجل لا والله وهو القول عن عائشة رضى الله عنها واليه ذهب الشافعى رحمه الله تعالى وفى المنتخب قال محمد بن الحسن رحمه الله تعالى وبه اخذ فاللغو فى الآية عند كل فريق بمعنى ضده واما قوله بما كسبت فالمراد الغموس لان المؤاخذة المطلقة هو العقاب وانما يلزم العقاب الغموس دون المنعقدة وايضا المتبادر مما كسبت ما اعتبر فيه فعل القلب وهو الغموس اذ لابد فيها من تعمد الكذب واما المنعقدة فلا يلزم فيها ذلك . ٥) قوله بما عقدتم الايمان المراد المنعقدة على ان ما مصدرية اى بتعقدكم الايمان والمعنى بايمانكم المعقودة كما ان وجود الشيء بمعنى الشيء الموجود وليس العقد هناك بمعنى قصد القلب والا فيخرج المنعقدة سهوا ويدخل الغموس فلا يعم حرمان الكفارة فى الاول ويعم حرمانها فى الثانية وهما ليستا كذلك . ٦) قوله اى السهو اذا حمل الكسب على الغموس فاللغو بمعنى الشرعى المذكور ضده فلا حاجة الى ارادة السهو وعند ارادته يلزم التدافع بين الآيتين لان اللغو حينئذ يتناول المنعقدة سهوا فالاول يدل على عدم المؤاخذة بها والثانية يدل على وجود المؤاخذة . ٧) قوله والعقد قول له هذا التعريف يصدق على الغموس فانها ايضا قول يكون حكم فى المستقبل اى فى زمان بعد زمان تحققه وهو التأثيم والتفسيق ووجوب الاستغفار . ٨) قوله يا ايها الذين الاية الآية وهو المثل بحكم العقل لايتصور بدون ان يكون له حكم فى المستقبل فان قيل هذا انما يدل على ثبوت الحكم للعقد لا على انه قول لان الدية لا مع اللفظ يجب العمل به فيما ليس من جنس القول يكون له حكم فى المستقبل قلنا المقصود انما هو ذلك دون وصف القولية فبذلك يثبت المطلوب وهو ان اللغو ما ليس له حكم فيتناول الغموس . ٩) قوله ما يخلو لو اراد الخلو عن جنس الفائدة فلا يقتضى التضاد ان يكون اللغو خاليا عنه وانما يقتضى الخلو عن الحكم فى المستقبل مع جواز ان يكون له فائدة اخرى كتاكيد الخبر ولو اراد الخلو عن الحكم فى المستقبل فلا نسلم ان اللغو جاء بهذا المعنى فى قوله تعالى لايسمعون فيها لغوا .

فاللغو[1] يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانها بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي رحمه الله يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي رحمه الله العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو[11] فلا يكون التعارض[12] وانما لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجري على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى وهي المؤاخذة الاخروية بدليل[13] اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين[15] فيحمل في كل موضع على[16] ما يليق به وتحمل المؤاخذة في كل موضع على[17] ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية

ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التفسير تكرار للآية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار واقول - ذلك بالتخصيص على ان مثل فلان افقه من الحمار واعلم من الجدار كثير شائع وبتخصيص اليانية بما لخا اريد المؤاخذة الدنيوية .

١) قوله فاللغو يكون شاملا انما يصح ذلك اذا لم يكن الغموس حكم في المستقبل وقد مر ان الغموس له ذلك . ٢) قوله فوقع التعارض اي مع التساوي التعيين قوة لان الكلام فيه قيل لا نسلم اصل التعارض لان اللغو في المعنى الشرعي المقابل لكل من الغموس والمنعقدة ونسبة التضاد في الموضعين لا يترجح معنى آخر على ذلك فلا يدل الآية الثانية على عدم المؤاخذة بالغموس ولو سلم فلا نسلم والتساوي لان الاولى صريحة في الاثبات والثانية ليست صريحة في نفي المؤاخذة عن الغموس.
٣) قوله اذ هو اي معنى اللغوي ما يخلو عن الفائدة . ٤) قوله كقوله يعني اهل التفسير فسره اللغو ههنا بمعنى ما يخلو عن الفائدة لان في السماع واثبات الاعتراض يقتضي ان يكون اللفظ بهذا المعنى لصحتها عند كون اللفظ بمعنى آخر يتصف بالخلو عن الفائدة .
٥) قوله فجمعنا لا يخفى ان هذا تغاير باعتبار المحل والا فمفهوم المؤاخذة امر واحد فيجوز ان يقال انه عكس من قبيل الحكم . ٦) قوله في الآخرة اي ما في الآخرة .
٧) قوله بدليل اقترانها بكسب القلب يعني ان المؤاخذة بكسب القلب لا يكون في الدنيا ولذلك يعصم نفس المنافق وحقنه وماله لان كفره في القلب فقط قيل كسب القلب اذا كان عليه دليل يؤاخذ عليه في الدنيا ايضا وتقيد الكسب بما لا يكون عليه دليل خلاف الظاهر ولو سلم فالمؤاخذة باجراء احكام الشرع ليس لازما المؤاخذة بازال العذاب من الله تعالى في الدنيا ليلزم من انتفائه انتفائه . ٨) قوله يحمل المؤاخذة لان المؤاخذة في الاولى مطلقة وفي الثانية مقيدة والحكم فيها متحد وكذا الحادثة وهي اليمين بقصد القلب وقد دخل الاطلاق والتقييد على الحكم نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى ثلثة ايام متتابعات فيحمل المطلق على المقيد لكن العقد عندنا لما لم يكن بمعنى كسب القلب لم يتحد الحادثة فمن في الاولى اليمين الغموس وفي الثانية اليمين المنعقدة فلا يحمل المطلق على المقيد عندنا واما اللغو فهو بمعنى السهو عنده فيلزم عدم المؤاخذة بايجاب الكفارة عنده في اليمين على الآتي فعلا او تركا اذا كانت بطريق السهو كما في المكره.
٩) قوله حتى اوجب لدخول الغموس تحت كسب القلب .
١٠) قوله على كسب القلب او قد عرفت فيما تقدم ان الغموس اليمين عند الشافعي رحمه الله تعالى ما يسبق به اللسان من غير قصد فكسب القلب في مقابلته ما صدر من الحالف بطريق القصد وهذا يعم الحلف على الماضي والآتي فعلا وتركا صادقا وكاذبا وسواء كان عالما في الكذب او غافلا عنه حتى وليس كذلك فيدخل فيه كل من الغموس والمنعقدة واللغو على تفسيرنا وقد مر قال قلت فيلزم عند الشافعي رحمه الله تعالى الكفارة في كل من الصور المذكورة لدخولها تحت كسب القلب قلت المؤاخذة انما هي على الجناية فلا بد من اشتراط الكذب بطريق العمد وهذا انما يوجد في الغموس وفي المنعقدة اذا حنث عمدا .
١١) قوله وهو السهو قد عرفت ان اللغو عند الشافعي ليس بمعنى السهو بل بمعنى يستلزم السهو .
١٢) قوله فلا يكون التعارض لان اللغو حينئذ لا يتناول الغموس فلا يدل الآية الثانية على عدم المؤاخذة بالغموس . ١٣) قوله يلزم ان لا يكون الخ قيل العقد في اللغة ضم الشيء الى شيء آخر وربطه به والانعقاد والارتباط والانضمام فكسب القلب وقصده ضم ارادته بامر وتعلق لها به واراد له من لفظ العقد باعتبار انه من افراد معناه الحقيقي لا لخصوصية ومثل ذلك لا يعد مجازا وليس معنى صرفا اللفظ عن معناه الحقيقي وانما الصرف فيما ذكره لان اطلاق العقد على القول المذكور مبني على ان المصدر بمعنى اسم المفعول وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود معناه بالنيات والنذور وبما تصدقتموه . ١٤) قوله بدليل اقترانها يدل على ان الدليل غير الاقتران وانما هو دليل الدلالة وليس الامر كذلك فالصواب ان يقال هو اقترانها بكسب القلب . ١٥) قوله لمعنيين اما السهو فقد قال به الخصم واما ما يخلو عن الفائدة فالآية المذكورة . ١٦) قوله على ما يليق به ابقاء بان المعنى الثاني لا يليق في الآية الاولى والاول لا يليق هنا لانا اذا قلنا لا يؤاخذكم في الآخرة بالايمان الغير المنعقدة ولكن يؤاخذكم بالغموس منها وهي بكسب القلب لا اختلال فيه وكذا اذا قلنا لا يؤاخذكم الله بالايجاب الكفارة في الايمان التي بطريق السهو ولكن يؤاخذكم به في المنعقدة منها لا اختلال فيه والاستثناء في الموضعين متصل وثبت وجوب الكفارة في المنعقدة التي بطريق القصد بالطريق الاول ولاشك ان المعنى كذلك لو عكسنا التفسير في الموضعين . ١٧) قوله على ما هو اليق اشار بلفظة كل من المعنيين في موضع الآخر على ما يقتضيه اهل التفضيل وليس الامر كذلك لانا لو قلنا لا يجب الكفارة فيما هو بطريق السهو من اليمين ولكن يجب فيما هو بطريق القصد يلزم عدم الكفارة في المنعقدة التي بطريق السهو ووجوب الكفارة في الغموس وكلاهما خلاف المذهب ولو قلنا لا يجب عذاب الآخرة في الايمان الغير المنعقدة ويجب في الايمان المنعقدة يلزم عدم العذاب في الغموس ووجوده في السهو من المنعقدة وفيما بر في المنعقدة هف وايضا قوله فكفارته لا يصح ان يكون بيانا للمؤاخذة عند ارادة الاخروية وقد جعلوه بيانا لها واجيب عن

واقول لا تعارض هنا واللغو فى الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله تعالى بالغموس والمؤاخذة فى الصورتين فى الآخرة لكن فى الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذى فى المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة فى الدنيا وهى الكفارة هذا وجه وقع فى خاطرى لدفع التعارض واللغو فى الآيتين واحد وهو السهو اما فى الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما فى الآية الثانية فلانه لايليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالى عن الفائدة الذى يدع الديار بلاقع اعنى اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هى دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لايدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اى الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة فى اليمين السهو وعلى المؤاخذة فى المنعقدة وهى ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض

قوله واقول لاتعارض هنا ذكر المصنف رحمه الله فى دفع التعارض ان المراد باللغو فى الآيتين هو الخالى من القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة فى الآخرة والغموس داخل فى المكسوبة لا فى المعقودة ولا فى اللغو فالآية الاولى اوجب المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لانفيا ولا اثباتا فلاتعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابومنصور رحمه الله حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو فى الآية الاولى واثبتها فى الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة فى الآية الثانية من اللغو واثبتها فى المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة فى المعقودة بالكفارة وفى الغموس بالاثم وفى اللغو لامؤاخذة اصلا الا ان المصنف رحمه الله حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هى دار الآخرة • فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التى هى الكفارة انما هى فى الدنيا والمختص بالآخرة انما هى المؤاخذة التى هى العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع وهو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة فى الآخرة اى اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخره • واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثانى مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس فى اللغو اوفيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام فى الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس • فان قيل فيعلم حكمها فى الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظى اذ لا اختلاف فى المفهوم بل فى الافراد باعتبار التعلق فمعنى القائلين بعموم الفعل المنفى يكون المعنى لايؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت اوكفارة فى اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما فى المكسوبة والمعقودة عند الحنث .

١) قوله لانه لايليق اى لو لم يكن اللغو فى الثانية بمعنى ضد الكسب لكان بمعنى ضد المنعقدة فيتناول الغموس فكان المعنى لايؤاخذكم الله بالغموس وهذا لايليق بحال الشارع المقتضية للاعذار بالسيئات فيه انه لانسلم الملازمة فيمكن اللغو بالمعنى الشرعى المقابل للغموس والمنعقدة اى الحلف على الماضى الكاذب بظن انه حق ولوسلم فالآية الاولى يدل على ان الغموس غيرمراد هنا وايضا انما لايليق بحال الشارع ذلك الكلام اذا كان المؤاخذة اخروية اما اذا كانت دنيوية وهى وجوب الكفارة فهومن وضع الشرع فكانه قال لايجب الكفارة فى الغموس على ان فيه نوع من الوعيد لان عدم الكفارة دليل انها خطيئة كاملة وكبيرة محضة لايقبل الكفارة التى هى من باب التخفيف قال الشيخ ابوالفضل الكمانى وجدت فى كتب اصحابنا ان لا كفارة فى شبه العمد عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان الاثم كامل وكماله يمنع شرع الكفارة لانذلك من باب التخفيف هكذا فى كشف البزدوى .

٢) قوله والمؤاخذة لامدخل له فى دفع التعارض فقد تم بارادة السهو الغير المتناول للغموس فلاتدل الثانية على نفى المؤاخذة بها لكن اثباتا به ليصح نفى المؤاخذة عن مطلق السهو فانه لو اريد المؤاخذة بايجاب الكفارة لايصح النفى عن السهو من المنعقدة وهى اليمين على الآتى بوجوبها عندنا ثم ههنا وجه آخر لدفع التعارض وهو ان يراد باللغو مايقابل المنعقدة فى الآيتين اما فى الآية الثانية فظاهر واما فى الاولى فبقرينة الثانية والكسب محمول على المنعقدة التى بطريق القصد وان كان فى الاصل يحتمل الغموس ايضا لان الغموس داخلة فى اللغو وقد وقع الكسب فى مقابلة ما يشتمل الغموس فلا يتناولها والمؤاخذة فى الموضعين فى الدنيا وقوله فكفارته بيانه .

٣) قوله فبدليل هذا دليل ظنى لعدم افادته القطع لان الاقتران كما هو بين المتقابلين كذلك يكون بين الاعم والاخص كقولك جاءنى القوم لكن عمروا لم يجئ والقوم اشارة الى طائفة يكون العمرو منهم فيجوز ان يكون فى مقابلة الكسب بمعنى ما يقابل المنعقدة .

٤) قوله الذى يدع الديار فى بعض النسخ التى يدع الديار بالتذكير على اعتبار القول والتأنيث على اعتبار اليمين والمعنى الذى يجعل الديار بشامية خالية من البركة فى العمر والنسل والعمل والمال والماء والكلاء .

٥) قوله ربنا لاتؤاخذنا الآية تعليم العباد فى طريقة الدعاء فهذا الدعاء يكون مستجابة فيلزم عدم المؤاخذة بالخطاء والنسيان والسهو لايخلو عنهما .

٦) قوله هى دار الجزاء الحصر فى حيز المنع فاليمين على المستقبل بطريق السهو انما يؤاخذ هنا فى الدنيا بايجاب الكفارة لا فى الآخرة بالتعذيب وايضا الحدود والقصاص وتضمين الاموال جزاء دنيوى وكثيرا مايبعث الله تعالى بلية فى هذه الدنيا فى جزاء معصية كما وقع فى قوم لوط .

٧) قوله لان معنى الكفارة يريد ان ستر الاثم لا يلائم المؤاخذة بل يلايم اللغو قيل هذا انما هو بحسب اللغة واما بحسب الشرع فهى العقوبة المخصوصة التى تكون بالمضرة المالية او البدنية على الوجه المخصوص فلاشك فى ملائمة المؤاخذة على ان معنى الستر لاياباى المؤاخذة لان المؤاخذة باجراء جزاء الجناية يسترها حتى لا يذكر بعدها كما تشاهد .

٨) قوله فى المنعقدة اى التى بطريق القصد لكن لامطلقا بل اذا حنث لان فيها عدم مراعات تعظيم اسم الله تعالى اوصفاته التى حلف بذكرها فيؤاخذ بها وقد لايؤاخذ بها سواء براوحنث كقوله والله ليشربن الخمر واما المنعقدة التى بطريق التعليق فقد يثاب بها كقوله اذا دخلت الدار فعبده حر ولا يعاقب بها اصلا .

١) قوله وثبت الحكم اى لايدل الآية على خلاف مذهبنا لانها لايدل على مذهبنا لظهور انها لاتدل على عدم الكفارة في الغموس عندنا بعدم قولنا بمفهوم المخالفة .
٢) قوله كقوله ولا تقربوهن فالحكم حرمة القربان قبل الاغتسال بعد انقطاع الدم وحله بعد الانقطاع قبل الاغتسال فيحمل الاول على ما اذا كان الانقطاع لاقل من العشرة والثانى على ما اذا كان بعد العشرة فيجوز ان يقال ان المخلص من قبل الحكم بان القربان في القراءة الاولى غيرما في القراءة الثانية فهو في الاولى قربان مع انقطاع الدم لاقل من العشرة وفي الثانية قربان مع عدم ذلك .
٣) قوله بالتشديد اى تشديد الطاء والهاء على انه من التطهير بمعنى الاغتسال .

وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثانى وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقله وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث اى المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثانى ناسخا للاول فكذا ان كان دلالته كنصين احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اى لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك .

قوله فبالتخفيف اى قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال اولم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهى قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهى اياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اى صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعى رحمه الله ليس ابعد من ذلك .

وفيه

٤) قوله يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال لانها تدل على حل الوطى بعد الطهر مطلقا من التقييد بصورة الاغتسال فيجرى على اطلاقه حتى يشمل الحكم صورتى الاغتسال وعدمه وفي ذلك نظر لان قراءة التخفيف مطلق وقراءة التشديد مقيد والحكم فيهما واحد وهو القربان وكذا الحادثة وهي انقطاع الحيض ولم يدخل الاطلاق والتقييد على السبب بل على الحكم فيجب حمل المطلق على المقيد فيجب تقييد الحكم في قراءة التخفيف بصورة الاغتسال هف .
٥) قوله على العشرة اى على صورة انقطاع الدم بعد العشرة .
٦) قوله على الاقل اى الاقل من العشرة والمعنى مثل ما ذكرنا .
٧) قوله لانها اذا طهرت يريد ان ايجاب الغسل وتحريم الوطى قبله انما هو فيما يحتمل عود الحيض ليرتفع بالغسل ذلك الاحتمال وما يحتمل العود صورة انقطاع الدم لاقل من العشرة دون صورة الانقطاع بعد العشرة فالمخفف الدال على عدم الايجاب يختص بالعشرة والمشدد الدال على الايجاب بالاقل .
٨) قوله ليتأكد اى بالقياس الى ما ليس مع الغسل لا على وجه ينقطع احتمال العود راسا ويحصل الكمال التام لان احتمال العود بعد الغسل ثابت قطعا .
٩) قوله واما يحتمل كسر الهمزة وفتحها وخبر المبتدأ مضمون هذا الكلام وهو جعل المتأخر دلالة ناسخا المتقدم دلالة اى واما الثالث فهو جعل المتأخر اه وليس المراد بصريح اختلاف الزمان ان يكون في اللفظين المتعارضين تصريح باختلاف الزمان بان يدل احدهما على توقيت الحكم بزمان مقدم والآخر على توقيته بزمان مؤخر فحينئذ لا يتصور النسخ كما لا يتصور في الاحكام المؤبد بل المراد ان يدل الخارج على تقدم زمان ورود احدهما على زمان ورود الآخر دلالة صريحة يوجب العلم القطعى .
١٠) قوله اذا كان وكان تامة وكذلك قوله اى ان كان دلالته .
١١) قوله ناسخا يدل على ان المراد بالزمان زمان الورود دون زمان الحكم او النسخ انما هو عند اختلاف زمان الورود ثم الاحتياط في نسخ المبيح بالمحرم فحينئذ لو فرض ان الحق هو الاباحة لا يلزم الا ترك المباح ولا فساد فيه واما في صورة العكس لو فرض ان الحق هو الحرمة يلزم ارتكاب المحرم وهو الاثم .

١٢) قوله كان الاصل الاباحة لو اريد ان الاصل الاباحة في كل شيء فلا نسلم ذلك لان المكروهات الطبيعية كالقتل والضرب والاذى ونحو ذلك لم يكن الاصل فيها الاباحة لان المقتضى للكراهة انما هو الطبيعة الانسانية وقد كانت موجودة قبل البعثة ولو اريد في بعض الاشياء فالحكم بتأخير المحرم وجعله ناسخا لم يكن كليا هف .
١٣) قوله ولو جعلنا قيل هذا انما يقتضى بطلان صورة العكس وبمجرد ذلك لا يلزم صورة الاصل فليكن التصادق في وقت من غير تقدم وتأخر ولكن دفع التناقض بالمخلص من قبل الحكم او المحل دون الزمان بجعل احدهما ناسخا للآخر .
١٤) قوله فلا يثبت التكرار بالشك فيه انه كما لا يثبت التكرار بالشك كذا لا يثبت عدم التكرار بالشك وانما يلزم عدم التكرار على تقدير اصالة وهاهنا سيان وايضا هذا احتجاج بتعارض الاشباه .

وفيه نظر[1] لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا[2] فلايكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لانسلم ان المحرم لوكان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان[3] الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع[4] الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلايكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من[5] تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لايرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه[6] لايعاقب بالانتفاع به لقوله[7] تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله[8] تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لايعاقب ثم لاشك انه اذا ورد المحرم فقد تغير[9] الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييران واما على العكس فلايلزم[10] الا تغيير واحد فاندفع الايراد المذكور بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا[11] الطريق او نقول عنينا بتكرار النسخ هذه المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم والله قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل[12] الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا[13] في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى[14] في شيء من الزمان وانما هذا اي كون[15] الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما[16] كان كذلك لاختلاف[17] الشرائع في ذلك الزمان ووقوع[18] التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى[19] المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح.

قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد اي ان كان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لايرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لايكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص قوله عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك.

---

١) قوله وفيه نظر والجواب ان المراد تكرر التغير وان لم يكن التغير الاول نسخا بل النسخ هو الثاني فقط فيكون من باب التغليب. ٢) قوله ليست حكما شرعيا المراد عدم القطع بكونها حكما شرعيا لا القطع بعدم كونها حكما شرعيا بقوله فيما بعد لعكن ورود الدليل له ومثل ذلك قوله فلا يكون الحرمة بعده نسخا. ٣) قوله في الزمان الماضي اي الذي قبل زمان المحرم سواء كان الزمان في زمن النبي عليه السلام او قبله. ٤) قوله جميع الاشياء هذا غير لازم وانما اللازم اباحة ما يدل المحرم على تحريمه. ٥) قوله من تعريف النسخ وهو ان يرد دليل الشرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه. ٦) قوله فانه لا يعاقب انما قال ذلك ولم يقل فانه مباح لان عدم التعذيب على الامر لايوجب اباحته كيف وكثير من الذنوب يغفرها الله تعالى ولا اباحة وايضا خلق جميع اشياء لاجل انتفاع الناس لايوجب اباحتها فان الزاني ينتفع بالزاني مع الحرمة.

٧) قوله لقوله تعالى وما كنا معذبين فيه لفظ الماضي يدل على عدم التعذيب في الدنيا كما في عاد وثمود وفرعون وقوم لوط فلا يلزم نفي العذاب الاخروي.

٨) قوله ولقوله تعالى خلق لكم الآية لودلت الآية على جواز الانتفاع بجميع ما في الارض فيكن الانتفاع ببعضها بالاكل فقط او باللبس او الركوب فقط دون سائر وجوه الانتفاع فلا يلزم عدم العقاب بشيء من الافعال.

٩) قوله فقد تغير الامر المذكور فيه انه انما يكون متغيرا له لو كان ورود المحرم بعد نزول الآيتين المذكورتين الدالتين على عدم العقاب فلا يخلو ذلك في جميع صور التعارض بين المحرم والمبيح.

١٠) قوله فلا يلزم الا تغير واحد قيل نعم لكن يلزم فيه نسخ الحكم بعد تقريره وتوكيده فلا يثبت ذلك بالشك مع ان الاصل عدم التغير بعد التقرير.

١١) قوله بهذا الطريق وهو ان يذكر عدم اصالة العقاب مكان اصالة الاباحة ويذكر التغير مكان النسخ.

١٢) قوله جعل الاباحة اصلا اي ثابتا فيما بين الناس على مقتضى طباعهم في زمان يتركوا سدى ولم يكلفوا بشيء وقوله بهذا في الاصل اي ثبوت الاباحة في الاصل اي على حسب طباع الناس بعدم التكليف وقوله وانما هذا اي ثبوت الاباحة فيما بينهم بناء على زمان الفترة اي عدم تبليغ الشرع لما وقع فتور في امر الدين فالاباحة ثابتة عند الفريقين اصلية عندنا وغير اصلية عندنا وتكرار النسخ في صورة نسخ المحرم بالمبيح لازم على المذهبين.

١٣) قوله بهذا في الاصل اي بالاباحة في الاصل قبل التكليف او اي بالاباحة الاصلية في اعتقادنا بل قلنا به بطريق النقل.

١٤) قوله سدى اي مهملا غير مكلف بلا عمل.

١٥) قوله اي كون الاباحة اصلا هذا قول المصنف ولا يخلو عن شيء وهو انه يدل على اتفاق الفريقين على القول بالاباحة الاصلية هنا الا ان يقال ان اصلا هنا ليس اصلا في قول فخر الاسلام من جعل الاباحة اصلا وقد فسرناه فتجرده هنا عن بعض معناه وهو قولنا بعدم التكليف او قبل التكليف ومثل ذلك مما يدل على ترك الناس سدى في زمان.

١٦) قوله وانما كان كذلك اي اذا كان الاباحة ظاهرة فالتذكير لكون الاباحة مصدرا وانما كان الزمان زمان الفترة او انما كان كل الاشياء مباحا او انما كان الامر في الاشياء الاباحة. ١٧) قوله لاختلاف الشرائع اي شريعة ابراهيم عليه السلام وموسى عليه السلام ويمكن ان يقرأ لاختلاط الشرائع بتبديل اللام بالطاء. ١٨) قوله ووقوع التحريفات اي التغييرات بتبديل لفظ بآخر او بالمحو او بالاثبات والزيادة او بالتعبير بغير ما اراد الله تعالى. ١٩) قوله بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب لاشك ان هذا الكلام يدل على انه قد سبق تفسير الاباحة بعدم العقاب وليس كذلك.

واعلم ان الشيء الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه[1] فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان[2] ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته فى الازل فهذا[3] غير معلوم وان[4] ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر[5] فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا وعند الاشعرى على الوقف فسر الوقف تارة بعدم الحكم[6] وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله من الانتفاع به اوليس بممنوع والاول حظر والثانى اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب الامام فى المحصول من هذا بان المباح هو الذى

قوله واعلم ان الشيء الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل ورود الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع من الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشيء الذى لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه ان لم يعلم تعلق حكم شرعى به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هى لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله تعالى والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعرى والصيرافى ومحل الخلاف هى الافعال الاختيارية التى لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح واما التى يقضى فيها العقل فهى عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليهما فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد فى اصول الشافعية رحمه الله تعالى والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة فى ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالعقل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام ● اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج فى الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع فى الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح فحكم الشارع فان استدل

واعلم

---

١) قوله ونحوه من دفع الجوع والعطش والحر والبرد وسائر ما يتأذى به النفس .

٢) قوله فان ارادوا بالاباحة المعنى الاول عدم المنع من الفعل والترك فى الازل والثانى عدم العقاب بالفعل سواء كان عقاب لسبب الترك اولا وسواء كان مع عدم المنع من الفعل والترك معا اولا فحينئذ اما مع عدم المنع من الفعل والترك معا اولا فحينئذ اما مع عدم المنع من الفعل ووجود المنع من الترك او بالعكس ويجوز ان يكون الفعل ممنوعا ولا يعاقب به كما هو شان الغفور الرحيم والثانى اعم من الاول فوجهين .

٣) فهذا غير معلوم تخصيصه بالقسم الثانى مما ليس له مبيح ولا محرم ثاق عن الاول وهو الضرورى الانتفاع فهو معلوم الاباحة بالمعنيين قطعا بعدم التكليف بالايطاق ؟ .

٤) قوله وان ارادوا عدم العقاب بمعنى ههنا معنى آخر وهو ان لا عتاب ولا عقاب ويكون مرضيا عند الله تعالى فهذا اخص من الثانى مطلقا واخص من الاول مطلقا لجواز ان يكون الشيء لم يحكم الله تعالى فى الازل بإباحته ولكنه كان مرضيا اذا صدر عن بعض لعباده ولا عقاب ولا عتاب فالاباحة بهذا المعنى ايضا غير معلوم .

٥) قوله على الحظر يجوز ان يكون مرادهم حظر العباد من الحكم بالاباحة او الحظر بمعنى حكم الله تعالى عز وجل بالاباحة فى الازل او الحظر فى الازل فهذا غير المعنيين الذين ذكرهما المصنف ومعلوم قطعا لان الرجل لا يصح ان يحكم بما هو فى شك منه .

٦) قوله بعدم الحكم فيه وجهان احدهما عدم حكم الله تعالى فى الازل بشيء من الاباحة والحظر والثانى عدم حكم العباد بانه مباح عند الله وليس بمحظور او محظور عند الله وليس بمباح فعلى الوجه الاول يثبت البطلان بقوله لانه اما ممنوع او واما على الوجه الثانى فلا لان يكون الشيء مباحا فى الازل او محظورا من غير علمنا بخصوص واحد منهما لا يوجب صحة حكمنا لواحد منهما خصوصا فليكن المراد المعنى الثانى ويمكن ان يقال ان الحكم ههنا بمعنى ثمرة العمل وجزائه كما يقال حكم الفرض الثواب بالفعل والعقاب بالترك والكفر بالانكار اى فسر الوقف تارة بعدم الثواب والعقاب او التكفير والمؤاخذة فى الدنيا فحينئذ ايضا لا يثبت به البطلان .

اعلم الشارع فاعله او دل على انه لاحرج[2] عليه فى الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشئ لان الخلاف فى شئ لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدمه[3] فمعنى[4] كلامه ان الشيء الذى لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدم[5] الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وفيه وهذا كلام مثبر ولا[6] خلاف فى هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم فلا تعلم انه حظر اوإباحة إما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل[7] .

بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضى اباحته تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا من الحكمة فهو نقص ● فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولايلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة فى الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لامحرم ولامبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولاقبحه فحكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنامعذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفى التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثانى دون الاول قلت الحكم بالحظر لايستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لاينزف وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك لايدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف فى ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر ● فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولاقبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لاينافى عدم ادراك العقل فيه بخصوصية صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم إما بمعنى نفى التصديق بثبوت الحكم اى لايدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفى تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم فى الجملة اى لايدرك ان الحكم حظر اواباحة وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله ● اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لاتوقف والقول بانه سمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالعقل تكلف ● وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعرى فلايتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلايتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لاموجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لايستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهب الاشعرى بل هو ينافى مذهبه فى الحسن والقبح فلايصلح الزاماله ● وثالثها ان الفعل

---

١) قوله اعلم الشارع الخ لايبعد ان يكون المراد بالاعلام ما هو الكتاب اوالسنة وبالدلالة ما هو الاجماع والقياس اوالاول الاثابة بالدليل النقلى من الكتاب والسنة والاجماع والثانى بالقياس ويجوز الحمل على الحقيقة والمجاز اوالصريح والكناية اوالظاهر والخفى اوالعبارة وما دونها من الاشارة والدلالة والاقتضاء او القياس الجلى والخفى والمراد بالفاعل من شأنه ان يفعل وان لم يتصف به وقت الاعلام بل وان لم يوجد منه الفعل اصلا .

٢) قوله لاحرج عليه فى الفعل والترك الحرج فى الفعل الحرمة وفى الترك الوجوب فالاباحة ان يكون العلم بعدم الحرمة والوجوب فاذا لم يكن العلم اصلا اوكان بعدم الحرمة لابعدم الوجوب اوبالعكس لا يتحقق الاباحة على ذلك التفسير مع جواز تحقق عدم المنع فى الواقع مع كل من الصور الثلث والحاصل ان الجواب منع قوله والثانى اباحة.

٣) قوله وعدمه عطف على الحرج اى لم يعلم الشارع بالحرج ولا بعدم الحرج فى شيء من الفعل والترك .

٤) قوله فمعنى كلامه الخ هذا المجيب انما صرف فى الاباحة حيث قال انها العلم بعدمها الحرمة والوجوب لافى الحظر فقد سلم ان الحظر هو المنع فمعنى الكلام عنده الشئ الذى لم يعلم حرمته ولا اباحته ليعدم فيه الحظر بمعنى المنع ويعدم فيه الاباحة بالمعنى المذكور فكانه قيل هو ما ليس ممنوعا ولامعلوما عدم حرمته وعدم وجوبه حتى يحتمل ان يكون واجبا اى ما هو ليس حراما ويحتمل ان يكون حراما وهذا الكلام مفيد قطعا وليس بحشو على ما قال المصنف رحمه الله تعالى .

٥) قوله وعدم الحرج اى عدم الحرج فى شئ الفعل والترك وهو الاباحة المقابلة لكل من الوجوب والحرمة وقد عرفت ان الحرج فى الفعل الحرمة والحرج فى الترك الوجوب فكانه قيل ان الشئ الذى لم يعلم الشارع بحرمته ولا بوجوبه ولا باباحته المقابلة لهما لم يعلم الشارع بعدم الحرج.

٦) قوله ولا خلاف فى هذا والمفروض ان كلام الاشعرى ذلك عين الخلاف .

٧) قوله فباطل قد يقال يجوز ان يكون المراد بالحكم حكم الله تعالى فى الازل بالاباحة او الحظر وعلى تقدير عدم المنع لايلزم الاول وعلى تقدير المنع لايلزم الثانى فعدم الحكم اى يجوز ثبوته وهذا الجواب جار فى الاعتراض على التفسير الاول فيمتنع كون عدم المنع مطلقا اباحة وكون الحظر والاباحة نقيضين .

لانا[1] نعلم ان عند الله حكما لازما اما بالمنع او بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم حظر اواباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عندالله تعالى الحظر اوالاباحة ومع[2] ذلك لاعقاب على فعله وتركه فعلم[3] انه لاخلاف بين من يقول انا لانعلم ان الحكم عندالله الحظر اوالاباحة وبين من يقول بالاباحة اذلا[4] معنى للاباحة الا انـه لا يعاقب عـلى الفعل والترك وهذا[5] حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما .

اما ممنوع فى حكم الله تعالى فيحرم اوغير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لانسلم ان عدم المنع فى حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع فى فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا اودلالة بانه لاحرج على فاعله فى الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما فى افعال البهائم • واعتراض المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما فى الافعال قبل البعثة فحينئذ لايجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع فى الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعى قبل البعثة فمما لايتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذى لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولاقبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه فى حكم الشارع مأذون فيه اوممنوع عنه ومراد الامام ان مالم يمنع عنه اى مالم يدركه العقل انه ممنوع عنه فى حكم الشارع لايلزم ان يكون مباحا اى مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لاحرج فى فعله وتركه اودلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلايكون معنى كلامه ان الشئ الذى لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ماذكره المصنف رحمه الله بل يكون معناه ان ذلك الفعل لايلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لاحرج عليه فى الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لاغبار عليه واما الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان فى ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لافباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى فى كل فعل حكما امابالمنع عنه اوبعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولاتناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهولايوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لادليل من الشارع ولامجال من العقل وهذا يساوى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لاعقاب على الفعل ولاعلى الترك فلاخلاف بينهما فى المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لاعلم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان نظمر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا توافق .

١) قوله لانا نعلم ان عندالله تعالى حكما لاجائز لو كان عندالله حكم فلابد من البيان الى العباد وبطريق من الطرق لان فائدته انما هى ذلك فعند عدمه يلزم عدم الحكم والا يلزم الالغاء لانا نقول لانسلم انحصار الفائدة فى ذلك وانه تعالى حكيم يجوز ان يكون له حكم ومصالح غير ذلك وايضا يجوز ان يكون له فى عدم البيان مصالح لانطلع عليها ولو سلم الانحصار فعدم انحصار انزال المحرم والمبيح لوجوب تقريرما هو مقتضى طباع الناس مرضيا عندهم فالاكتفاء بطبيعة الانسان هو البيان .

٢) قوله ومع ذلك اه اشارة الى عدم العلم ومع بمعنى الباء السببية اى وبسبب عدم العلم لاعقاب على فعل المحظور ولاعلى ترك المباح اذا وصل حد الوجوب ويجوز ان يكون الاشارة الى لزوم الحكم عندالله تعالى بالمنع اوعدمه فمع لمصاحبة عدم العقاب لابعد التقيضين منه وهو لزوم الحكم حتى يلزم عدم العقاب على تقدير عدم الحكم بالاولى .

٣) قوله فعلم انه لاخلاف اه فى جنس الخلاف وذلك لايستقيم بوجود الخلاف بينهما فى بعض ماقال به القائل بعدم العلم وهو انه لايعلم ان هناك حكم ام لا فالمصنف رحمه الله تعالى ابطل ذلك بزعم ان كلا من المنع وعدم المنع اللذين هما طرفا النقيض حكم الله تعالى وظاهر ان بعض الفقهاء القائلين بالاباحة لم يقولوا بعدم العلم بان هناك حكم ام لا على ان كلا من طرفى النقيض حكم وايضا انما يصح نفى الخلاف اذا ثبت ان كلا من الفريقين قائل بقول الآخر غير منكر له ولم يذكر المصنف ثبوت ذلك والجواب ان المراد بنفى الخلاف نفى المنافاة بين القولين فعدم العقاب لاينافى عدم العلم بان الحكم اى من الحظر والاباحة وبالعكس نعم لاخلاف بين القائل بالحظر والقائل بين الفريقين المذكورين بهذا المعنى ايضا لان مراده انما نحكم هناك بالحظر احتياطا لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال وقد اجتمع هناك احتمالا الحل والحرمة ولكن يجوز مع ذلك عدم العقاب وعدم العلم بان الحكم عندالله تعالى ايهما .

٤) قوله اذ لامعنى اه قيل فسر الاباحة بالمعنيين فلم لا يجوز ان يكون مراد القائل بها المعنى الاول وعدم المعلومية عنده لا ينافى المعلومية عند القائل بها بما هداه الله تعالى اليه من الادلة .

٥) قوله وهذا حاصل لانسلم الحصول عنده بمعنى قوله به فالمعنى هو عدم المنافاة بين القولين .

ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والآخر نافيا فان كان النفى يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلى فالمثبت اولى لما قلنا فى المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه اى ان احتمل النفى ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى ينظر فى ذلك النفى فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روى انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن فى الحل الاصلى والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فرجع بالراوى وراوى انه محرم عبدالله بن عباس رضى الله تعالى عنهما ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفى الذى يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا متمسكا بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه عليه السلام تزوج وهو حلال.

قوله ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى اذلو جعل النافى اولى يلزم تكرر النسخ بتغير المثبت للنفى الاصلى ثم النافى للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح والتعديل بجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافى مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان ان النافى كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فلذا احتاج المصنف رحمه الله الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذى ذكر فى باب الرواية يتفرع الشهادة على النفى بان يتساوى النافى والمثبت ان علم ان النفى بدليل ويتقدم المثبت ان علم ان النفى بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين.

١) قوله ولقوله عليه السلام قيل فالحديث يدل على ان المحرم اقوى فلا مساواة بين المبيح والمحرم فالحديث ينافى ما جعل دليلا عليه من نسخ المبيح بالمحرم فى صورة المساواة لان ذلك فرع صورة المساواة والحديث ابطلها والجواب ان المساواة ان لا يكون احدهما اقوى بوصف له غير تابع اوتابع والحديث لايدل على كون المحرم اقوى بذلك الوصف فلا يبطل تلك المساواة ثم قيل فالاستتاع بالمال المشترك لايحل لاحد الشركين لانه اجتمع فيه الحلال وهو حصته والحرام وهو حصة صاحبه قلنا نعم بدون اذن الشريك ومع اذنه صار الكل حلالا على ان محل الحديث ما اذا اجتمع شبهتا الحل والحرمة لاحصتا الحلال والحرام فان قلت الترجيح لجانب المحرم بالحديث المذكور من باب المصير الى السنة فليس من باب التخلص من قبل الزمان اذ هو بعد المصير الى السنة والكلام فى ذلك قلت فى الترجيح بالسنة اعتباران احدهما ان يكون لجعل احدهما نسخا للآخر والآخر ان يكون بلا توسط اعتبار النسخ والمراد بالمصير الى السنة انما هو الآخر على ان الامر الواحد يجوز دخوله فى كل من النوعين المتباينين بالاعتبارين فذلك المثال يكون من التخلص باعتبار النسخ ومن المصير باعتبار الترجيح بالسنة.

٢) اما اذا كان النفى والاثبات ان كانا بمعنى النهى والامر فى المحرم والمبيح وتقدم الحكم فى تعارضهما وان كانا فى المعنى الاصلى وهو الاخبار بالانتفاء والثبوت كالشهادة بالثبوت والانتفاء فالحكم ما ذكر.

٣) قوله كان مثل الاثبات حتى لا يرجح الاثبات بجعله ناسخا كما اذا شهدا ان هذا العبد ملك زيد والآخران انه ليس ملكه لانه باعه قبل ذلك الزمان فلا يثبت ملك زيد.

٤) قوله بل بناء على العدم الاصلى قيل القول بمعرفة النفى بالعدم الاصلى يشبه القول بالاستصحاب ونحن لسنا قائلين به ثم لايخفى ان ذلك التفصيل يجرى فى الاثبات ايضا بان يقال اما ثابت بالاستصحاب او بالاباحة الاصلية او لا بل بالدليل فلا يحسن التخصيص.

٥) قوله لما قلنا ولان الثبت اكثر ارتباطا من النافى حيث اثبت ما لم يكن ثابتا قبل ذلك ولذلك جعل الخارج فى الملك المطلق احق من جهة ذى اليد اتفاقا وان وقت احدهما فصاحب الوقت اولى عند ابى يوسف رحمه الله تعالى وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى.

٦) قوله وهو حلال الحلال بالتخفيف من يتصف بالحل وهو عدم الاحرام عما من شأنه ذلك يطلق على ما هو قبل الاحرام او بعده واما التحلل فهو الخروج من الاحرام فلا يطلق الا على ما بعد الاحرام.

٧) قوله مثبت اى مثبت للخروج من الاحرام على ان الحلال بمعنى التحلل اذ الراوى قائل بانه لم يكن فى الحل الاصلى واما رواية انه محرم فناف للخروج دال على بقاء الاحرام لايقال انما ثبت التغير من الحل الى الاحرام فيكون مثبتا واما رواية انه حلال فيدل على الحل وعدم التغير منه الى الاحرام فيكون نافيا لانا نقول انما يكون نافيا اذا دل على الحل الاصلى وعدم التغير منه لان المتغير الى الاحرام انما هو تغير الحل الاصلى وليس كذلك لما تبين ان الحلال بمعنى المحلل.

٨) قوله فان اتفق بصيغة المجهول والجار مع المجرور مفعول ما لم يسم فاعله ولو قرئ على صيغة المعلوم فالمستكن تحت الفعل راجع الى الراوى الاول وذكر ذلك ليدل على ان الحلال بمعنى الخارج من الاحرام دون الثانى على الحل الاصلى فيتبين ان الاول مثبتة والثانية نافية.

٩) قوله والاحرام بمعنى ان النفى وهو الاحرام يعرف بدليل المعاينة.

١٠) قوله ولا يعدله اى لا يساويه يزيد بن الاصم الذى هو راوى انه حلال.

١١) قوله متمسكا مفعول له لفعل المفهوم اى جوزناه تمسكا بالمذكور وهو الجواب فالمصدر بمعنى المفعول اى الكون متمسكا عليه.

١٢) قوله وتمسك الخصم وهو الشافعى رحمه الله تعالى كذا فى شرح المختصر.

واتفقوا[1] على انه لم يكن فى الحل الاصلى فالخلاف فى انه كان فى الاحرام اوفى الحل الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها فى الاحرام انه لم يتغير[2] الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها فى الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثانى مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالاثبات فرجحنا بالراوى وهو ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها[3] عبد ناف وهذا النفى مايعرف بظاهر الحال[4] فالمثبت اولى هذا نظير النفى الذى لايكون[5] بالدليل اعلم ان الامة التى زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لنا[6] انها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انما اعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت والثانى ناف لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفى لايدرك عيانا بل بقاء[7] على ما كان فالمثبت[8] اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيا لكنه ما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة[9] اولى هذا نظير النفى الذى يحتمل المعرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجارى وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شىء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى[10] هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفى واما فى القياس

عطف على قوله نفى الكتاب والسنة

قوله واتفقوا على انه لم يكن فى الحل الاصلى كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روى ان النبى عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى قوله واما فى القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم.

---

١) قوله واتفقوا اى الرواى فى الروايتين .
٢) قوله لم يتغير الاحرام بعد اى الى زمان التزوج وقيل اى بعد التزوج والفرق بين المعنيين ان الاول لايقتضى بقاء الاحرام بعد التزوج والثانى يقتضيه والمعنى الاول اشهر .
٣) قوله وزوجها عبد ناف لابد فيه من ملاحظة قولنا فانه اتفق على ان زوجها لم يكن حرا فى الاصل لكن لم يذكر للظهور .
٤) قوله بظاهر الحال اى لا بالمعاينة كالاحرام شرع التشبه وحسر الرأس ولبس الرداء والازار وذلك مشاهد واما العبودية فليس فيه شىء يعرف بها الى هذا الشخص عبد فكثيرا ما يكون لباس السيد فوق لباس فقراء الاحرار .
٥) قوله لا يكون بالدليل قيل يعرف باقرار البنداء انه عبد وقد عرف بالشهادة او حكم القاضى ايضا او يضامن استرقت حين كفره ولم يثبته يعرف بالبيان انه عبد .
٦) قوله لنا انها اعتقت اى وقد حكم لها بثبوت الخيار قيل هذا انما يدل على الخيار فى العتق فلا يلزم الخيار فى حر الاصل وبينهما فرق حتى لا يكون من هو حر بنفسه دون امه كفوا لمن كان ابوه حرا ايضا .
٧) قوله بل بقاء على ما وفى بعض النسخ بل بناء بالنون .
٨) قوله فالمثبت اولى قيل لو اريد انه اولى بان يكون ناسخا لمعارضه فلا نسخ فى الاخبار اذ ليس لانتفاء حكم فى الشرع ليثبت باحد الخبرين المتعارضين حكم وبالآخر حكم ينافى الاول فيجعل احدهما نسخا للآخر ولو اريد انه اولى بالصدق من النافى حتى يحكم بصدق المثبت وكذب النافى فهذه الاولوية ليست لما ذكر فى المحرم والبيع كما قال فيما سبق اذ لو فرضنا اولوية النافى بالصدق حتى يحكم بكذب المثبت لايلزم التغيران ولو اريد انه اولى بالتأخير مع صدقهما على الترتيب بان تحقق احدهما اولا ثم تحقق الآخر ثانيا فذلك لا يتصور فى هذا النظر لان الاعتاق لا يتكرر فلا يجوز ان يقال ان بريرة اعتقت مرتين مرة فى حال عبودية زوجه ومرة فى حال عتقه لا يقال ان العتق فى الامة قد يتكرر بان ارتدت بعد العتق ولحقت بدار الحرب فسبيت واسترقت واعتقت لانا نقول نعم لكن قد ثبت ان بريرة ليست كذلك .
٩) قوله فالنجاسة اولى لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث .
١٠) قوله وعلى هذا الاصل فالشهادة على النفى ان كان يعرف بالدليل وبعد ذلك يقبل والا فيكون مبنيا على العدم الاصلى فلا يقبل .

ومعناه

١) قوله ومعناه اذا تعارض له وليس المعنى اذ عارض القياس دليلا آخر ليتناول معارضة القياس النص اوالاجماع لان كلامنهما اقوى من القياس لوصف غير تابع فلا معارضة بينه وبينهما وكذا لامعارضة بينه وبين قول الصحابي مطلقا سواء كان مدركا بالقياس اولا عند ابي سعيد البردعي .

٢) قوله فلا يعمل على النسخ لان النسخ الحقيقي وهو ما يكون مع العلم بتاريخ صدور الدليلين وتقدم احدهما على الآخر ولا النسخ الاعتباري وهو ما يكون مع الجهل بالتاريخ ومراعى بالمخلص من قبل الزمان اعلم ان المذكور في تعارض النصين امور اربعة النسخ وطلب المخلص والمصير الى مادونهما من الادلة وتقرير الاصل على الترتيب . بينهما ولا يجرى في تعارض القياسين شئ من ذلك وافاد ذلك بقوله فيأخذ بايهما شاء وهذا وان دل على عدم اجراء النسخ لكن صرح باعتبارها بشأنه فانه اقوى ووجود الدفع وذلك لان الدفع بهذه الوجوه لضرورة امتناع التناقض بين النصين لامتناع لازمه وهو الجهل في الشارع ولا يمتنع التناقض في الاجتهادات المحتملة لخطأ والصواب فيما يدرك بالقياس واما فيما لا يدرك بالقياس فكالسنة وكان اقوى من القياس لانه لاوجود له الا السماع اوالكذب والثاني منتف فيثبت الاول فهذا اختيار الكرخي واما عند ابي سعيد البردعي فالكل اقوى من القياس .

٣) قوله ولا يسقطان بالتعارض في التحقيق لانا لوقلنا بالتساقط يؤدى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل فتقول الاستدلال انما يتم فيما اذا كان التعارض بين قياسين ليس قياس آخر اضعف منهما فاما اذا كان بعدهما قياس اضعف فيجوز المصير اليه وايضا العمل بالاستصحاب من باب تقرير الاصل على ما كان وقد قلنا به .

٤) قوله كما يسقط النصان وذلك عند الجهل بالتاريخ وامتناع المخلص .

٥) قوله حتى يعمل بعده بظاهر الحال وهو التقرير فيدل الكلام على ان العمل بعد التساقط انما هو ذلك وليس كذلك بل المصير الى ما بعدهما من الادلة كالمصير الى السنة في تعارض آية باية والمصير الى قول الصحابي اوالقياس في تعارض حديث بحديث ايضا بعد التساقط .

٦) قوله اي في تعارض النصين والاولى ان يقال في النوع الاول من التعارض وهو الواقع بين النصين اواي في النوع الاول من الدليل وهو النص .

٧) قوله انما يقع التعارض الخ كلمة انما يدل على انحصار الحكم في الجزء الاخير من الكلام وليس وقوع التعارض منحصرا في علة الجهل بالناسخ بل بعلة الجهل بالتخصيص ايضا مدخل في ذلك لان كلا من العلم بالنسخ والعلم بالتخصيص دافع التعارض .

٨) قوله فلا يصح عمله اي عمل المجتهد باحد المتعارضين مع الجهل بالناسخ فان قيل فالعمل بايهما شاء على احتمال انه هو الناسخ كما يعمل باي القياسين شاء على احتمال الصواب قلنا مجرد الاحتمال غير كاف في صحة العمل بل لابد من غلبة الرأي كما في القياس يرد عليه انه قد وجد غلبة الرأي في ترجيح احد القياسين قلم لا يجوز الغلبة في الترجيح احد النصين وجعله ناسخا والجواب ان ابطال احد القياسين بالتحري تصرف فيما قال المجتهد واما نسخ احد النصين به تصرف فيما قال الله تعالى ورسوله فهل يستويان مثلا .

ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يعمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي والقياس بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول اي في تعارض النصين انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس اي التعارض لجهل محض لانه اي المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل له في حق العمل .

قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في حق اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه قوله فكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لاغير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ .

٩) قوله بل دلالة حيث قال فني الكتاب والسنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر واما في القياس فلا يحمل فههنا لا بد من الحامل وهو المجتهد وايضا لفظ القياس يدل على القايس .

١٠) قوله مصيب بالنظر الى الدليل قال المصنف رحمه الله تعالى في باب الاجتهاد وكل مجتهد مصيب بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا بشرائطه واركانه ولا شك ان الدليل اذا كان مع جميع الاركان والشرائط يوجب العلم بالحكم يقينا والا فلا بد من عدم العلم القطعي بشئ من مقدماته والحال ان ذلك ايضا من الشرائط فعلم فالمراد بالشرائط ليس ما يتضمن على القطع بجميع المقدمات كما في اليقينيات حتى يجوز عدم القطع بالنص بل المراد ما يتضمن على جميع ما لا بد منه في الظنيات فالاصابة بالنظر الى الدليل يكون مع احتمال الكذب في كل من بعض المقدمات والحكم فكل مصيب بالنظر الى الدليل يجوز ان يكون مخطئا بالنظر الى الدليل والحكم فالاصابة بالنظر الى الدليل لا ينافي الجهل المحض فكيف يستدل بها على عدم الجهل المحض مع انها لا توجب العلم اليقيني في مقدمات الدليل ولو قيل ان المراد بالجهل المحض ما يكون خاليا عن الظن وغلبة الرأي والاصابة نظرا الى الدليل يشتمل على غلبة الرأي فنقول فما الحاجة الى ذلك الاطناب بعد حصول الغرض بل يقال لان القياس توجب الظن على ان الغلبة موجودة في تعارض النصين فلا يكون فيه جهل محض وذلك لان اجر ما يقال في التعارض التساقط فتقرير الاصل فذلك الاصل يترجح احد الجانبين ويوجب الظن بالنسخ وايضا غلبة رأي المجتهد انما هو في مقدماته وحكمه لا في ترجيح احد القياسين على الآخر وانما الغلبة المرجحة بعد التعارض بينهما وغلبة رأي المجتهد قبله فبتلك الغلبة لا يندفع التساقط .

١١) قوله على ما يأتي اي في باب الاجتهاد .

فصـــــل[1] ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا

اما[2] المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء واما السند فكترجيح[3] المشهور على خبر الواحد والترجيح[4] بفقه الراوى وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف

قوله فصـــــل مايقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لاسيما وجوه الترجيح فى النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهى والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول اومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثانى يقع فى الراوى كالترجيح بفقه الراوى وفى الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه السلام على مايحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى المروى عنه كترجيح مالم يثبت انكار لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح مايوافق القياس على مالايوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله وفرعه اوعلته اوامر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب * وقد اشار المصنف رحمه الله ههنا الى بعض مايقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء على

١) فصـــــل مايقع به الترجيح قوله مباحث الكتاب اى مباحث كانت للكتاب باعتبار الاصل فباحث كانت قسمة باعتبار الاصل انه جعل المحكم ومتعها فى الوضوح حينئذ فوق المفسر وهو فوق النص وهو فوق الظاهر فيستخرج من ذلك ان المكون عكسا توجب الرجحان على الكل وعلى هذا القياس البواق جعل الخفى فى الخفاء دون المشكل حيث قال ان خفاء الخفى تعارض لا لصيغة والمشكل دون المجمل حيث كان خفائه مدركا لمجرد العقل من غير حاجة الى النقل والمجمل دون المتشابه اذ لا يدرى ما المراد منه وايضا جعل حكم الاول الطلب اى التوجه الى درك المراد اوفى توجه وحكم الثانى الطلب والتأمل تأمل الكثير وهو ان يرجع الى الملومات وترتبها لينال بها المقصود فالخفى بمنزلة البديهى الذى فيه نوع من الخفاء لايحتاج الا الى نوع من الطلب دون النظر والمشكل بمنزلة النظر المحتاج الى النظر بعد الطلب وحكم الثالث الاستفسار والطلب والتأمل فيخرج من ذلك ان الخفى فوق المشكل وهو فوق المجمل واما المتشابه فليس بدليل اصلا وجعل الحقيقة ما استعمل فى الموضوع له علة والمجاز ما استعمل فى غيره والصريح فى كل من الحقيقة والمجاز مالاحاجة فيه الى التنبيه بعدم استتار فى المراد والكناية فيهما ما يكون فيه حاجة اليها للاستتار فيه فيخرج من ذلك ان الحقيقة اولى من المجاز الا عند وجود الصارف عنها والصريح اولى من الكناية وجعل الدلالة على ما وضع له اللفظ اوجزئه او لازمه الغير المحتاج اليه وهو اللازم المتأخر عبارة بشرط سوق الكلام له وبدونه اشارة وهذا يدل على ان الاول فوق الثانى وقال المصنف رحمه الله تعالى والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض مع ظهور ان الدلالة ليست فوقهما لانهما ثابتان بالنظم والدلالة لا بالنظم بل بمعناه فيخرج انها دونهما وقال ولا عموم للمقتضى لانه ثابت ضرورة فيخرج انه لم يثبت لا بالنظم ولا بمعناه بل بامر زائد فيكون دون الدلالة قال شارح المغنى ماثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له عبارة النص وما اثبت الحكم بصيغة من غير سوق الكلام له اشارة وما اثبت الحكم لابالصيغة ولا بمعناها بل بامر زائد ثبت ضرورة شرطا هو مقتضى النص وقال فى موضع آخر وقد علم من هذا ان الثابت بالمقتضى كالثابت بالدلالة لكن الثابت بالدلالة اقوى عند المعارضة ولما مباحث السنة باعتبار الراوى فالمتواتر مايكون راويه فى كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم والمشهور ما يصير كذلك بعد القرن الاول وخبر الواحد ما ليس كذلك بل راويه آحاد والاول يوجب علم اليقين وحكمه ان يكفر جاحده وقال صاحب التلويح فى آخر ركن الاجماع اجماع الصحابة بمنزلة الخبر المتواتر يكفر جاحده والثانى يوجب علم الطمانية يطمأن به النفس ويظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس يقين فى شرح المغنى ان شمس الائمة رحمه الله تعالى نص على ان جاحد الخبر المشهور لا يكفر بالاتفاق والثالث يوجب غلبة الظن بشرط اجتماع شرائط وهى عقل الراوى وضبطه وعدالته واسلامه ويجب به العمل دون الاعتقاد حتى لا يكفر الجاحد فظهر ان الاول اولى ثم الثانى ثم خبر الواحد اذا كان راويه معروفا بالرواية والفقه اولى مما كان الراوى معروفا بالرواية فقط وهذا اولى لما كان الراوى مجهولا .

٢) قوله اما المتن فكترجيح النص ترتيب مباحثه سابقا يقتضى تقديم ذكر الحقيقة والمجاز والصريح والكناية على الدلالة والسكوت عن الاقتضاء اشار بتأخيره عن الكل .

٣) قوله فكترجيح المشهور سكت بالتواتر لظهور تقدم ما يكفر جاحده على ما لا يكفر جاحده واما المشهور وخبر الواحد فهما فى مرتبة باعتبار ان المشهور فى الاصل من الآحاد وباعتبار عدم تكفير الجاحد فيهما فيعرض لهما تم فى كلام المصنف اشار بان كون المشهور اقوى من الخبر الواحد انما هو بوصف تابع اذ لو كان اقوى بوصف غير تابع فلا معارضة ولا ترجيح كما سبق . ٤) قوله والترجيح بفقه الراوى اى ترجيح المشهور على مشهور آخر وخبر الواحد على نحوه بذلك لا ان ترجيح خبر الواحد على المشهور بذلك وايضا الترجيح بفقه الراوى بين حديثين راويهما معروف بالرواية اوكان راويهما مجهولا لم يعرف الا بحديث او حديثين واما اذا كان راوى احدهما معروفا وراوى الآخر مجهولا فالفقه انما هو فى المعروف وترجيحه بالمعروفية ولا يتصور الفقه فى المجهول لان الفقه هو الاجتهاد وشرطه ان يحوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسام الكتاب وان يحوى علم السنة متنا وسندا ووجوه القياس فمن كان معروفا بالفقه كان معروفا بالحديث .

١) قوله على الكتاب والسنة ذكرهما على ان الواو بمعنى او اشارة الى الوجهين فيما تقدم العطف من ان عطف الثالث على الاول او الثانى وعطف الرابع على الاول او الثالث .
٢) قوله فبعضه اولى فالايماء بان ترتب الحكم على الوصف بالفاء نحو والسارق والسارقة فاقطعوا اولى من الايماء بترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم وهذا اولى من الايماء بترتب الحكم على قضية كقول الاعرابى واقعت امرأتى فى نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة قال المصنف النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية لاعلى كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم .
٣) قوله ثم ما عرف ايماء انه لم يذكر هناك ما عرف علته بالاجماع فهو فوق ما عرف بالمناسبة ودون ما عرف بالنص والمناسبة بين الحكم والوصف ان يقع فى الخاطر عند ملاحظتهما انه علة لذلك الحكم والاخالة او ان يكون ترتب الحكم على الوصف متضمنا لمصلحة فالمناسبة بدون الملائمة وهى اعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم ويكفى الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة لا يصح بها القياس اجماعا ومعها بدون التأثير وقد مر معنى التأثير يصح بها القياس ولكن لايجب ومعه يجب فالمناسبة مع التأثير اولى من المناسبة مع مجرد الملائمة وهى مع الملائمة اولى من مجرد المناسبة .

على[1] الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه[2] اولى من البعض ثم[3] ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا[4] ما عرف بالاجماع تأثير نوعه فى نوعه اولى[5] مما عرف بالاجماع تأثير الجنس فى النوع وهذا[6] اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس فى الجنس ثم الجنس القريب فى الجنس القريب اولى[7] من غير القريب ثم المركب من[8] هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات[9] بعضها اولى من بعض ومن[10] اتقن المباحث السابقة لايخفى عليه شىء من ذلك والذى ذكروا فى ترجيح القياس اربعة امور الاول[11] قوة الاثر[12] اى قوة التأثير .

ثم فى الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لايخفى ان الراجح تأثير العين ثم فى النوع ثم الجنس ثم القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شأن الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شأن العلة فيرجح تأثير جنس العلة فى نوع الحكم على تأثير نوع العلة فى جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع فى النوع والجنس القريب فى النوع على المركب من تأثير النوع فى الجنس القريب والجنس القريب فى النوع وفى المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يتقدم ما يكون الراجح منه فى جانب الحكم على ما يكون فى جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل فى المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهى قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس .

٤) قوله وايضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه هذا قسم مما عرف بالمناسبة فيكون مباينا لما عرف بالاجماع فلا يتوهم المنية ثم تخصيص الاجماع بالذكر ليس له وجه لان معرفة ذلك يكون بالنص ايضا قال المصنف فيما سبق والتأثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه فى نوع الحكم او جنسه ثم ما عرف تأثيره بالنص اولى مما عرف تأثيره بالاجماع اذا كان النص فوق خبر الواحد كتابا كان او خبرا متواترا او مشهورا .
٥) قوله اولى لان المناسبة والاتحاد بين الوصفين وبين الحكمين فيه اشد واتم منه فيما بقى من الاقسام فيحصلان فى صورة القياس كما هما فى غيرها فيوجب الوصف الحكم والحكم يثبت بالوصف .
٦) قوله وهذا اولى من عكسه هذا محل نظر لانهما متساويان فى المناسبة لما وقع فى غير صورة القياس .
٧) قوله من غير القريب اى فى واحد من الوصف او الحكم والقريب فى الجانب الواحد اولى من غير القريب فيهما اصلا وعلى قياس ما قال تأثير الجنس البعيد فى القريب اولى من العكس .
٨) قوله من هذه الاقسام الاشارة الى اقسام التأثير ويجوز ان يكون الى جميع ما ذكر من النص الصريح وطرق الايماء والمناسبة والاقسام الاربعة للتأثير لكن المراد تركيب بين التصريح والايماء والمناسبة وبين هذه الاربعة لا بين الطائفتين ثم فى ذلك نظر لان المركب من الايماء والمناسبة ليس اولى من النص الصريح فقط وكذلك المركب من الجنس البعيد فى البعيد ومن البعيد فى القريب ليس اولى من النوع فى النوع فقط .
٩) قوله واقسام المركبات فالمركب من الاربعة اولى من المركب من الثلثة والمركب من الثلثة اولى من الاثنين والاثنان بعضه اولى من البعض كالنوع فى النوع مع النوع فى الجنس او مع الجنس فى النوع اولى من الجنس فى الجنس مع احدهما وايضا المركب من الصريح والايماء والمناسبة اولى من المركب من الاثنين منهما والمركب من الصريح والايماء اولى من المركب من الصريح والمناسبة والمركب من المناسبة والايماء والمركب من الصريح والمناسبة اولى من المركب من المناسبة والايماء .
١٠) قوله ومن اتقن المباحث السابقة فيعرف المتقن ان التأثير اقوى من مجرد الملائمة وان التأثير مع الشهادة الاصل اقوى منه بدونها وان ما ثبت علية بالتقسيم او بالتنقيح المناط او الدوران وكان المرجع الى النص او الاجماع او المناسبة اقوى مما لم يكن المرجع اليها .
١١) قوله الاول قوة الاثر قال فى التحقيق لان الاثر معنى الحجة فان الوصف بما صار حجة فما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى وهو نظير ترجيح الخبر بقوة الاتصال فانه لما صار حجة باتصال بالنبى عليه السلام يقوى بما يوجب قوة فى الاتصال من سلامته عن الانقطاع وضبط راويه وفقهه واما العدالة فى باب الشهادة فليست معنى الحجة وانما المعنى الذى صار الشهادة به حجة والولاية الثابتة بالحرية فلذلك لا يترجح احد الشهادتين عند التعارض وثبوت اصل العدالة فيهما بقوة العدالة وكونها فى احدهما واقوى منها فى الآخر . ١٢) قوله اى قوة التأثير فسره به لان الاثر كثيرا ما يكون بمعنى الحكم والمقتضى .

كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رحمه الله يقول يرق ماءه مع غنية عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا اي قياسنا اقوى تأثيرا من قياس الشافعي رحمه الله اذ زيادة حل حل العبد على حل الحر قلب المشروع

قوله كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة فعدل والا فلا قوله وكما في مسئلة طول الحرة اي الغناء والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رحمه الله قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية من الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تأثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخبيث مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم.

وتضييع

١) قوله كما مر في القياس والاستحسان رجح في بعض الصور الاستحسان من القياس كسؤر سباع الطير فهو نجس لاختلاط اللعاب النجس المتولد من اللحم النجس كما في سؤر سباع البهائم طاهر لعدم ذلك الاختلاط اوالشرب بالمنقار وهو عظم رطوبة فيه والاول قياس والثاني استحسان رجح على القياس اذ به يبطل الوصف في القياس وهو مؤثة يتحقق الضرورة لكثرة الوقوع ورجح في بعض الصور القياس على الاستحسان كسجدة سجود التلاوة يؤدي بالركوع لانه سجود مثل ما في قوله تعالى وخر راكعا فكما هو مؤدي بالركوع بدليل قوله تعالى راكعا فكذا هذا ولا يؤدي بالركوع لانه مأمور به بنفسه كسجود الصلوة فكما هو لا يؤدي بالركوع فكذا هذا والاول قياس والثاني استحسان رجح عليه القياس بما يبطل الوصف في الاستحسان وهو ان سجود التلاوة ليس مأمورا به باعتبار نفسه بل المقصود منه التواضع المؤدي بالركوع ايضا وكل من الترجيحين بقوة الاثر على ما قالوا.

٢) قوله وكما في مسئلة طول الحرة نكاح الامة مع القدرة على الحرة بكونه غنيا قادرا على نفقتها ومهر مثلها جائز عندنا وغير جائز عند الشافعي رحمه الله تعالى ودليل الشافعي رحمه الله تعالى انه نكاح يؤدي الى ارقاق النطفة غير محتاج اليه فلا يجوز كالذي تحت حرة وذلك لان الارقاق اهلاك من وجه ولذلك يخير الامام في اسارى الكفرة بين الاسترقاق والقتل وايضا الارقاق اثبات الرق الذي هو آثار الكفر فيكون اشعار بالكفر وهو الموت حكما قال الله تعالى ومن كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه ولذلك يحكم بموت من ارتد والعياذ بالله ولحق بدار الحرب ويحكم باللحاق حتى يعتق مدبره وام ولده ويقسم المال بين ورثته ودليلنا انه يجوز من العبد باذن المولى اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة فكذا يجوز من الحر بالطريق الاولى لان قدرة النكاح في الحر لكونه من جانب نفسه اكمل منها في العبد لكونه من جانب المولى بالاذن ودفع المال كسائر ما يجوز من العبد ودليلنا اقوى بقوة الاثر وهي ان الحكم في المقيس يثبت بالطريق الاولى وان الحكم في قياس المخالف قلب المشروع وان الوصف فيه لا يوجب الحكم فالارقاق جائز لجواز تضييع الماء بالعزل باذن الحرة وهو دون التضييع فالاول بالجواز فلذا جاز الارقاق به فالمؤدي اليه لا يوجب الحكم وهو عدم جواز النكاح المذكور ولو سلم انه اوجب في الاصل فالوصف فيه اشد منه في الفرع فمن تحته حرة يكون الارقاق فيه مع وجود الغنية ومن له طول الحرة لم يوجد فيه حقيقة الغنية بل هو في معرض ان يصير غنيا ثم ان علة التعليل في قياس الشافعي رحمه الله تعالى لا يجري في جميع الصور كمن نكح امة ابيه او ابنه او اخيه او اخته او العم او الخال والعمة والخالة فلا يجوز النكاح عنده في تلك الصور ولا ارقاق فلا يعتق الولد على من بينه وبين الولد لم يكن جزئية عنده كعبد اب الناكح وامه فيستحق الارقاق واما في الاب والام فالعتق فرع سبق الملك فيتحقق ههنا ايضا.

٣) قوله يصلح للحرة والامة انما قال هذا ليثبت طول الحرة فيكون نكاح الامة مع طول الحرة ويمكن ان يقال بمجرد ذلك لا يتحقق الطول لان السادة ان يأبى الحرة نكاح العبد بخلاف الحر فلا يثبت ملك العبد نكاح الامة مع طول الحرة ليلزم الثبوت في الحر بالاول.

٤) قوله من شئت اي من الحرة والامة.

٥) قوله قلب المشروع لان المشروع توسيع الامر على البشر بحسب شرافته وكماله الا ترى ان الحر ينكح الاربعة من النساء والعبد انما ينكح الاثنين وان النبي عليه السلام كان يحل له ماشاء من النساء كما قالت عائشة رضي الله عنه ويحل له التسع على قول غيرها من الرواة.

وتضييع الماء بالعزل بأذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف ونكاح الامة[1] لمن له سرية جائز مع وجود ما[2] ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول[3] الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم[4] ولان الضرورة[5] تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر[6] وايضا[7] هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا يصح للحر نكاح الامة اى دين الكتابية دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة التى هى على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التى هى على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لامحرم[8] كما في الطلاق[9] والعدة[10] والقسم والحدود[11] لان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة[12] الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فأوجب هذا ان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التى تختص بالانسان فطرف[13] الرجال العدد بان تحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فتتمش باعتبار الاحوال فتحل[14] الامة متقدمة على الحرة لامؤخرة

قوله وتضييع الماء اشارة الى الجواب عما في دليل الشافعي رحمه الله الاول ان الارقاق الذى هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق انما يزول صفة الحريه مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه لايفضى الى الهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لايوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع من مباشرة سبب وجود الحرية فعين يخلق يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرقية وعلى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشترى امة لايحل له نكاح الامة عند الشافعي رحمه الله فكيف اذا كان سرية له او ام ولد قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لايجوز للمسلم عند الشافعي رحمه الله قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التى هى المهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان قويان تأثيرا اما الاول فما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لايستقيم في المرأة فان حلها مبنى على المالكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فينتصف برقها كما ينتصف برقه وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لاتطالبه بالوطء ولايستحق عليه شيئا .

١) قوله ونكاح الامة لمن له سرية له هذا لنقد تعليل الخصم حرمة النكاح بانه ارقاق مع الثناء عليه باثبات عدم الاطراد التى هو شرط صحة التعليل ثم هذا الكلام انما يصح في مقام افساد التعليل لما كان الخصم قائلا بجواز نكاح الامة لمن له سرية وليس الامر كذلك كذا في شرح المنى نقلا عن التهذيب والسرية فعلية من السر وهو الجماع اولاخفاء لما فيها من الاخفاء من الزوجات او فعلية من السر وهو السيادة .

٢) قوله مع وجود ما ذكر فيه التنبية حاصلة لان الولد من السرية حر ولو استحق امه لولد المغرور حر بالقيمة .

٣) قوله فانه يقول الرق من الموانع اى الرق مع كون الحرة تحت الحر المسلم مانع من نكاحها وكذا كفرها مع عدم الكتاب مانع من النكاح فاذا اجتمع جزء من الاول مع جزء من الثاني ينعقد مانع تام فقيل لم لايجوز ان يكون مقارنة كون الحرة تحت المسلم شرطا في المنع وكذا مقارنة عدم الكتاب بالنسبة الى الكفر وايضا يلزم ان لايصح نكاح الحرة الكتابية لمن تحته حرة لانه اذا اجتمع الجزآن من الاثنين ينعقد مانع تام .

٤) قوله للمسلم اى الحر المسلم بقرينة مابعده .

٥) قوله ولان الضرورة يعنى ان الكلام فيما ليس له طول الحرة اذ لو كان فلا يحل له عند الشافعي رحمه الله تعالى الامة اصلا فلا اختصاص بالكتابية فحينئذ يتحقق الضرورة فهذه الضرورة يندفع بالامة المسلمة .

٦) قوله على ما مر اى بناء على ما مر من ان زيادة حل العبد على الحر قلب المشروع .

٧) قوله وايضا وهو دين الاول قياس الحر على العبد وهذا قياس للامة على الحرة بعلة الكتابية فللخصم ان يقول ان بينهما فرق اذ لا مانع في الاصل واما الفرع فالفرق فيه مانع .

٨) قوله لا محرم هذا منقوض بالارث والتصرفات النافذة على الولي بالقضاء والشهادة .

٩) قوله كما في الطلاق لو اريد ان الرق في الزوجة ينقص الطلاق فهذا غير مسلم عند الشافعي رحمه الله تعالى ولو اريد انه في الزوج كذلك فهذا خلاف المذهب وايضا ذلك غير نافع لان الكلام في الامة .

١٠) قوله والعدة اراد عدة ليست بوضع الحمل بل عدة بالاشهر فان العدة حقيقة انما هو فيها دون العدة بالحيض .

١١) قوله والحدود اراد الحدود بالجلد كحد الزنا وحد القذف وحد الشرب فيجب في الاول خمسون وفي الاخيرين اربعون لا ما هو بالرجم اذ لايجرى في العبد ولا ما هو بالقطع او القتل فانه لايجرى وان كان جاريا في العبد .

١٢) قوله بواسطة الكفر فهو جهل وموت فبالاعتبار الاول يشبه الحيوانات وبالاعتبار الثاني يشبه الجمادات في استحقاق النعم ما يقتضى ان الطلاق والعدة والحد من النعم وليس كذلك .

١٣) قوله فطرف الرجال اى طرف الرجال يقبل تنصيف النكاح باعتبار الرق من حيث عدد المنكوحات .

١٤) قوله فتحل الامة جرت الاحوال كلها في الحرة فيحل متقدمة على حرة اخرى ومؤخرة ومقارنة وكذا في الامة تحل مع امة اخرى متقدمة ومؤخرة ومقارنة واما الحرة مع الامة فيحل الحرة مؤخرة ومتقدمة ومقارنة ولا تحل الامة الا متقدمة فن الاحوال الستة الحاصلة مع الجنس وخلافه يوجد في الامة الاربع دون اثنتين فيلزم التثليث دون التنصيف .

١) قوله واما فى المقارنة يعنى حالة المقارنة متصفة فى الاصل لكن غلب جانب الحرمة فباعتبار الاصل حقيقة التنصيف موجودة قد يقال لا حاجة فى اثبات التنصيف الى ذلك التكليف فللنكاح احوال اربعة الانفراد والتقدم والتأخر والمقارنة ومن هذه الاحوال يجرى فى الامة الانفراد والتقدم دون الباقى . ٢) قوله كما فى الطلاق هٰهنا ثلثة امور نفس الطلاق وما يتوقف عليه من النكاح المتقدم عليه وحل البضع الزائل بالطلاق فغلبة الحرمة فى نفس الطلاق يقتضى عدم صحة الطلاق الثانى فيلزم ان يكون طلاق الامة واحدة فقط وكذا غلبتها فى النكاح المذكور واما غلبتها فى البضع يقتضى وقوع الطلاق الثانى فيكون طلاق الامة اثنين هذا هو المراد فلا يرد ما اورده المصنف فى الشرح . ٣) قوله والقرء اراد العدة بالحيض . ٤) قوله فلا يقبل هذا انما هو فى الزمان الواحد واما فى الازمنة فيحل لها الزائد على الواحد بان يكون خرجت من تحت احد ودخلت تحت الآخر ثم وثم فيقبل التنصيف . ٥) قوله فاعتبرنا هذا غير لازم لانه قد وقع التنصيف باعتبار عدد النكاح فلا يلزم باعتبار آخر . ٦) قوله كما فى الطلاق والاقراء نبه بالافراد والجمع على صحة العبارتين على اعتبار الجنس والافراد ولم يتكس الامر لان القرء باعتبار المنين وما الحيض والطهر عددها اكثر .

فاما فى المقارنة[1] فقد غلبت الحرمة كما فى الطلاق[2] والقرء[3] اى لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد فى حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا[4] يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا[5] التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما[6] فى الطلاق والاقراء فثبت[7] بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة الكتابية اذا لم يكن متأخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما فى الطلاق فيه[8] نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان[9] الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف[10] على قوله وكما فى نكاح الامة الكتابية قوله وكما فى مسح الرأس ان[11] المسح فى التخفيف اقوى اثرا من الركن فى التثليث والثانى قوة ثباته على الحكم والمراد[12] منه كثرة[13] اعتبار الشارع هذا الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى التخفيف

قوله فاما فى المقارنة فقد غلب الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التأخر فحلت فى احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلابد من القول بالتغليب ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك فى الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو فى مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا فى جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق فى فصل العوارض قوله وكما فى مسح الرأس يعنى على تقدير تسليم تأثير الركنية فى التثليث فتأثير المسح فى التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما فى المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما فى اركان الصلوة .

فى كل

٧) قوله فثبت بهذا الظاهر ان كون التنصيف باعتبار الاحوال بتجويز صورة التقدم دون التأخر والمعية يقتضى هذه الكلية اى كل نكاح يصح للحرة يصح للامة بشرط عدم التأخر والمعية وليس وجه ذلك الاقتضاء معلوما وايضا تلك الكلية منقوضة بالنكاح بعد الطلقتين يصح فى الحرة دون الامة ثم انواع النكاح الملحوظة فى الكلية مثل ما فى حالتى الاحرام وعدمه او حالتى الاسلام والكفر الكتابى ومثل ما هو من الحر المسلم والعبد المسلم ومثل ما كان للزوج فيه طول الحرة اذا لم يكن ومثل ما كان مع نسبة الحر او نفيه او عدمهما الى غير ذلك فيلزم التفريع بقوله فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية وكذا يلزم صحة نكاح الامة مع طول الحرة لكنه سكت عن ذكر ذلك لانه ليس بصدده .

٨) قوله فيه نظر قد مر الجواب عن ذلك تحريره ان الطلاق الثانى اذا صح نصفه وانه يحرم نصف البضع ونصفه باطل يبقى الحل فى البضع بازائه واذا صح كله يحرم كل البضع واذا بطل كله يحل كل البضع فتغليب جانب الصحة فى الطلاق تغليب جانب الحرمة فى البضع فيكون طلاق الامة اثنين تغليب الحرمة فى البضع وكونه واحدا تغليب الحل فيه .

٩) قوله فان الحل يكون اكثر لان الزوج اذا ملك الطلقتين كان مالكا للنكاح الثانى فيحل له النكاح والاستمتاع ثانيا واما اذا ملك الواحدة فقط فلا يحلان له ثانيا .

١٠) قوله ثم عطف على قوله العطف على المعطوف الثانى اكثر فائدة منه على المعطوف الاول وهو قوله وكما فى مسئلة طول الحرة لانه يتضمن العطف على المعطوف عليه الاول واعتبار الحكم واما العطف عليه الاول لان فيه العطف على المعطوف عليه الاول فليس الا اعتبار الحكم .

١١) قوله ان المسح فى التخفيف الخ يجوز الفتح بدلا او عطف بيان من الموصول والكسر على الاستيناف فوضع المسح للتخفيف وليس وضع الركن للتثليث فالمسح مع التثليث خلاف الوضع والركن مع عدمه ليس كذلك الا ترى ان ركنى تيمم يوجد فيهما الوصفان ولم يوجد الاقتضى المسح من التخفيف بعدم التثليث فتأثير المسح فى التخفيف اقوى من تأثير الركن فى التثليث ثم المفهوم من كلامهم فى امثلة قوة الاثر لا اثباتها فيها ان قوة الاثر كون احد اليقين مؤيدا بما يتضمن ابطال مقدمات الخصم اما بمنع علية الوصف او بمنع وجوده فى الفرع او بمنع شرائط التأثير فى الفرع او بما يتضمن بيان استلزام قياس الخصم امرا باطلا او بما يدل على ثبوت الحكم المطلوب فالمراد بقوة الاثر هو هذا المعنى .

١٢) قوله والمراد منه اى من قوة ثبات الوصف فتذكير الضمير لان معناه الثبات القوى .

١٣) قوله كثرة اعتبار الشارع الخ قوة الثبات يمتاز عن الملائمة والتأثير وشهادة الاصل بعدم اعتبار الكثرة فيها كما مر تعريف كل منها ثم قال صاحب التحقيق والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به عن وصف القياس الآخر وفى شرح المغنى اى يكون الزم للحكم المنوط به لكثرة اعتبار الشارع اياه فى جنس هذا الكلام ولا يظهر مخالفة بين كلام المصنف وكلام صاحب التحقيق بل بينه وبين كلام شارح المغنى حيث اعتبر جنس الحكم والظاهر ان المصنف اعتبر نوعه .

في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودايع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسد والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لايجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلايجب عليه التعيين انه فعل لاجل البر وكمنافع الغصب فانه يقول مايضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدى اي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدى اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لايلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدى غير

قوله والايمان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله بكسر الهمزة يعني لايشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف رحمه الله وقع على الايمان (بالفتح جمع يمين) قوله ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكالطلاق النية في الحج قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا .

١) قوله في كل تطهير غير معقول التطهير المعقول ان يكون ازالة النجاسة الحقيقية سواء كانت بالماء او المسح كما في السيف او الخف او يكون ازالة النجاسة الحكمية لكنها بالغسل بالماء كالوضوء صرح به المصنف رحمه الله تعالى فيما تقدم فهذا القيد احتراز من مسح السيف عن مطلق النجاسة الحقيقية سواء كانت رطبة او يابسة ومن مسح الخف عن ذي جرم جف فانهما تطهيران معقولان واما مسح الرأس والتيمم ومسح نحو الخف من الحدث فهو تطهير غير معقول فالمسح انما يؤثر في التخفيف فيما تطهير غير معقول واما اذا كان تطهير معقولا فلا بد فيه من المبالغة فلا تخفيف . ٢) قوله كما في اركان الصلوة الخصم ان يقول اتم خصصتم الحكم بايجاب المسح التخفيف بصورة كان المسح تطهيرا غير معقول فنحن نخصص الحكم بايجاب الركن التثليث بصورة كان الركن ركنا من الوضوء فلا يضرنا التخلف في اركان الصلوة كما لايضركم التخلف في مسح السيف ومسح الخف عن النجاسة الحقيقية .

٣) قوله بل الاكمال فهو في مسح الرأس بالاستيعاب وفي اركان الصلوة بالطمانية وفي سائر اركان الوضوء بالتثليث انه متعين ولو نوقض بان الصلوة الخمس ايضا متعينة في اوقاتها واجيب بانها متعينة الوجوب في المجموع لا في خصوص منه الجزء وذلك فالاداء في الجزء المعين غير متعين فيحتاج الى النية ينتقض بما اذا لم يؤد الصلوة الى آخر الوقت بحيث لايسع الوقت الا اياها فهي متعينة في ذلك الجزء ولا يسع الجزء غيرها كصوم رمضان متعين في اليوم فلا يسع غيره والجواب ان جزاء الحكم وهو وجوب التعين في تلك الصورة مع عدم العلة كرامات الحكم في الجنس .

٤) قوله والايمان بفتح الهمزة جمع يمين ويجوز الكسر على ارادة التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام من عنده تعالى مع الاقرار باللسان فانه اذا صدرت ذلك ولم ينواه اتى به لواجب الايمان فقد ادى الواجب .

٥) قوله ونحوها كالنذر المعين وثمن المبيع ومنفعة الاجارة وتسليم المبيع واداء الزكوة بعد العزل مع النية .

٦) قوله ان البر واجب تعليل او تبيين .

٧) قوله تحقيقا علة القول او الضمان بتضمين معنى الحكم او التضمين اي يتضمن ضمانا بالاتلاف او يحكم بضمان الاتلاف تحقيقا له وقوله تقريبا متعلق بالمثل اي مقرب منه المثل من جنس المتلف والجبر ازالة النقصان .

٨) قوله وان كان وصل وقوله فهو على المتعدى تعليل بضمان الافضل من المتلف ويجوز ان يكونا شرطا وجزاء اشارة الى منع الفضل يعني لانسلم الفضل ولو سلم فهو على الظالم جائز زجرا له كالتعزير والحد .

٩) قوله لان الاعيان الباقية قيل كثير ما لايحصل الغرض الا بالعرض فهو بهذا الاعتبار خير من العين فعند عدم المماثلة لايلزم الفضل في الضمان بل يجوز ان يكون في المضمون به وهو المنفعة .

١٠) قوله ولان اهدار الوصف عطف على ما فهم من قوله فهو المتعدى اي لان الفضل على المتعدى جائز .

١١) قوله كلها اي سواء كانت مثليات او قيميات .

١٢) قوله ونحوهما كالحج احرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع فجر يوم النحر طاف وسعى للعمرة وتحلل وقضى من قابل وكالقصاص فالنفس بالنفس لا بالعضو واليد باليد لا بالرجل او غيرها والرجل بالرجل والاذن بالاذن الى غير ذلك . ١٣) قوله ووضع الضمان الوضع موصولا باللام بمعنى التنصيص وبعلى بمعنى الحمل وبعن بمعنى الاسقاط وهذا في مقابلة قول الشافعي رحمه الله تعالى ان اهدار وصف اسهل من اهدار الاصل يعني يلزمكم وضع الضمان عن منافع المغصوب وهي معصومة وذلك باطل لا يلزمنا الا اهدار المماثلة وهذا جائز .

١٤) قوله كاتلاف العادل وكذلك السارق اذا تلف المسروق وقطع يده لايضمن مع انه معصوم فان قيل فالفائدة في العصمة بعد مالم يكن مضمونا قيل الفائدة التأثيم فان قيل كيف يتصور ذلك في الحربي اذا تلف مال المسلم قيل انه مكلف بمكل الشرائع في حق الآخرة والتأثيم لاجل الآخرة فتأثيم الكافر جائز وايضا الفائدة انه لو اتلف مال الباغي باغ آخر او مال المسلم مسلم آخر او المسروق غير السارق يضمن . ١٥) قوله والحربي مال المسلم فاذا جاء دارنا مستأمنا او مسلما لايضمنه ما اتلف .

١) قوله اصلا اى لا فى الاعيان ولا فى المنافع ولا فى التعدى بطريق المصادرة ولا فى التعدى بطريق التعدية قوله ولا فى الاموال ولا فى العبادات يؤيده قوله كالاموال والصلوة والصوم ونحوها فيرد ان من حل من حج فعليه حج وعمرة فالعمرة فضل .
٢) قوله بمثل ما اعتدى قيل ليس المراد المماثلة الكاملة لانتفائها وذات القيم والمماثلة بين المنافع والضمان داخلة تحت مطلق المماثلة .
٣) قوله منه الضمير لايجاب الفضل على التعدى وهو مفهوم من قوله والفضل على التعدى .
٤) قوله بلا واسطة فعل العبد يعنى نسبة الجور اليه تعالى بواسطة فعل العبد بان يقال خلق الله تعالى الجور بسبب كسب العبد اياه جائز واما نسبته اليه ابتدأ كما يقال اتصف بالجور وكسبه فهو متعال عن ذلك علوا كبيرا ويجوز ان يكون المعنى نسبة ابتداء الجور فان التميز من المفعول فى الحقيقة والمفعول فابتداء الجور شرعه واتيانه السلب .

مشروع اصلا[١] قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما[٢] اعتدى عليكم ويلزم منه[٣] اى من ايجاب الفضل على المتعدى نسبة الجور ابتدأ الى صاحب الشرع المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة[٤] فعل العبد وفيه احتراز[٥] عن ايجاب القيمة فيما لامثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو[٦] معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان[٧] وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما فى مسئلتنا فالتفاوت فى نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لايماثل المنفعة[٨] فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لايجوز اما عدم الضمان فمضاف[٩] الى عجزنا عن الدرك اى ان[١٠] قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب من قوله ولان اهدار الوصف اسهل الى آخره بقوله ولان[١١] الوصف وان قل فاتت اصلا بلا بدل[١٢] والاصل وان عظم فاتت[١٣] الى ضمان فى دار الجزاء فكان[١٤] هذا تأخيرا والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه فى المثل يفوت الى بدل يصل اليه فى دار الجزاء فهذا الفوت تأخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير اولى وضمان العقد قد يثبت بالتراضى[١٥] مع[١٦] عدم المماثلة

قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتدأ الى صاحب الشرع لانه الذى يوجب الاحكام حقيقة ولاحاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضى وهو نائب الشارع .

جواب

٥) قوله وفيه احتراز اى فى قوله ابتداء احتراز عن ايجاب القيمة فان ايجاب القيمة على التفاوت باختيار العبد بجهله بالواجب من الله تعالى المرضى عنده وهو قيمة عدل ليس جورا منه تعالى ابتدأ بل بسبب جهل العبد وقتله .
٦) قوله وهو معلوم مما لاحاجة اليه فى نفى الجور عن الله تعالى فيكفى ان يقال لان الواجب فيه من الله تعالى قيمة عدل والتفاوت انما يقع الخ .
٧) قوله فان وقع يعنى انه لايقع التفاوت فحينئذ لاجور لا من العبد ولا من الله تعالى .
٨) قوله لا يماثل المنفعة لو اريد المماثلة بحسب الرغبة من العباد فلا نسلم عدمها فانم قطعنا بوجودها كما فى الاجارات ولو اريد المماثلة بحسب الجنس فكذلك لا مماثلة بين الشاة والدراهم والدنانير فلا يصح تضيعها بانه الدليل على نفى ضمان المنافع انما يدل على نفى الضمان بالاموال دون الضمان بالمنافع فلا يلزم نفى الضمان رأسا .
٩) قوله فمضاف الى عجزنا اى لا الى الله تعالى يعنى يجوز انه تعالى كان قد اوجب للمظلوم بازاء المنافع امرا مماثلا لها حتى لا يسقط حقها فيه فلاجور على الظالم لكن القول بعدم الضمان للعجز عن الدرك والخصم ان يقول كما لا يلزم عليكم اضافة الجور اليه تعالى كذلك لا يلزم علينا ذلك لانا لا نقول بانه تعالى اوجب فى المنافع الاعيان بل نقول اوجب امرا مماثلا لها عند الله تعالى حتى لا يلزم الجور ونحن لا نعرف ذلك فنقول انه المال المتقوم كما يجب ذلك فى الاجارات فلو لزم الجور لا يكون منسوبا الى الله تعالى ابتدأ بل هو منسوب الينا لجهلنا بضمان العدل .
١٠) قوله اى ان قلنا قيل استعمال ان وهى للشك مع الجزم بقولنا بعدم الضمان مما لاينبغى .
١١) قوله ولان الوصف عطفه بحسب المعنى على قوله ووضع الضمان له كانه قال لا يصح قول الخصم لاهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل لان اهدار الاصل وهو وضع الضمان من المعصوم جائز فى الجملة ولان اهدار الوصف غير جائز لان الوصف يفوت بلابدل فى الآخرة ثم عد وصف المماثلة اقل من الضمان يجوز ان يكون بسبب ان الضمان قد يكون بدونها كما اذا كان اكثر من المضمون به اواقل .
١٢) قوله بلابدل قيل لا يظهر اماان يكون للعبد حق فى المماثلة وهى فاتته اولا فعلى الاول فله جزاء فى الآخرة بازاء ما فاتت المماثلة فليس الفوت بلا بدل وعلى الثانى فلا بأس بالفوت بلابدل اذ لا مضرة فى الابطال واعترض بطريق آخر وهو ان وصف المماثلة وعدم الوصف على المتعدى حق للمتعدى فتفويته ان كان مرضيا عند الله فالفضل على المتعدى جائز حتف لانكم تنكرون ذلك وان لم يكن مرضيا عنده فالفضل عليه بدون رضاء الله تعالى اضاعة حق العبد بدون رضاء الله تعالى فيجب الجزاء فى الآخرة فليس الفوت بلا بدل . ١٣) قوله فاتت الى ضمان اى فوتا مع ضمان اوفوتا منتهيا الى ضمان فى الآخرة بان يكون بعده الضمان .
١٤) قوله فكان هذا تأخيرا والاظهر ان يقال تأخير الا ان مراد الحكم بهذا غير تأخير . ١٥) قوله بالتراضى الا فى المعقود عليه كالسلم واما فى المعقود به كالبيع الى اجل اداء ثمنه . ١٦) قوله مع عدم المماثلة اى عدم المماثلة فى المالية فالثمن كثيرا ما يكون اكثر من القيمة اواقل .

جواب عن قياس الشافعى رحمه الله تعالى وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف
فالامثلة الثلثة المذكورة وهى قوله كالمسح فى التخفيف وكقولنا فى صوم رمضان
وكمنافع الغصب اوردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف
فى الحكم المذكور امّا الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلايسن تثليثه راجع على قياس
الشافعى رحمه الله وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح فى التخفيف
واما الثانى فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلايجب تعيينه كما فى سائر المتعينات
راجع على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار
الشارع التعين فى سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب فى
غصب المنافع كما فى سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن فى المنافع فلا يجب
راجع على قياسه وهو قوله مايضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة فى جميع
صور قضاء الصلوة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب
من الثانى .

قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التى يوجد فيها جنس الوصف اونوعه كتأثير
وصف المسح فى التخفيف يوجد فى التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تأثير
وصف الركنية فى التثليث لانه فى الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة
تركيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة
الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لاكثرة الرواة
قوله وهو قريب من الثانى اى قوة ثبات الوصف على الحكم لانها يكون بلزوم الوصف
للحكم بان يوجد فى صورة كثيرة بل التحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة التأثير لكن
شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر
الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام السرخسى رحمه الله مامن
نوع من هذه الانواع اذا قررته فى مسئلة الاوتيين به امكان تقرير النوعين الآخرين
فيه وقال المصنف رحمه الله اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف اونوعه
فى نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا
كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه فى جنس الحكم او نوعه فاحديهما لايستلزم
الاخرى فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثانى .

١) قوله جواب عن قياس الخ يمكن تقريره على وجهين الاول ان يقال انتم قستم ضمان الاتلاف على ضمان العقد فكما اجار فى المنافع فكذلك ضمان الاتلاف كالاموال يجرى فيها الضمان ولا يصح ذلك القياس اذ بينهما فرق فضمان العقد ثبت على التراخى وليس ضمان الاتلاف كذلك وايضا ضمان العقد يثبت بدون المماثلة فى المالية بين البدلين وليس ضمان الاتلاف كذلك والثانى ان يقال لما قستموه على ضمان العقد فينبغى ان يكون على وتيرته فكما هو على التراخى بدون المماثلة فكذلك ضمان الاتلاف يكون متراخيا الى الآخرة من غير مماثلة بين الجزاء الاخروى والامور الدنيوى فلاضمان فى الدنيا وفى كل منهما نظر ففى الاول ان الفرق لابد ان يكون مؤثرا فى عدم الحكم فى الفرع وذلك غير معلوم وفى الثانى ان وتيرة الاصل ليس التراخى الى يوم القيمة حيث يثبت ذلك فى الفرع ايضا .

٢) قوله فى الحكم المذكور اى فى قوله والثانى قوة ثباته على الحكم .

٣) قوله اما الاول الخ الترجيح بقوة الثبات انما يكون اذا لم يوجد قوة الثبات فى قياس الخصم وهو ممنوع فاعتبار الركنية فى التثليث واعتبار الفرضية فى التعيين واعتبار الضمان بالعقد فى الضمان بالاتلاف كثير كاركان الوضوء وكالصلوة والزكوة والصوم والحج وكالمتلف بطريق الغصب وبطريق الخطأ والسهو فى حالة المخمصة .

٤) قوله وهو ان التقييد الخ لنا ههنا قياسان احدهما ان غصب المنافع عدوان فيوجب تقييد الضمان بالمماثلة كسائر العدوانات والثانى ان الضمان فى غصب المنافع مقيد بالمماثلة فينتفى بانتفائها كالقود فى الشجاج التى غير الموضحة تقيد بالمماثلة وانتفى بانتفائها وكازالة منفعة العضو كاليد والاذن وغيرها ففى مثل القود المذكور فى التقييد والانتفاء بانتفاء القيد .

٥) قوله غير ممكن اى اذا كان الضمان بايجاب المال واما اذا كان بايجاب المنفعة فلاشك فى الامكان .

٦) قوله لكثرة اعتبار الخ والاظهر ان يقال لكثرة اعتبار معنى العدوان فى تقييد المماثلة فى الضمان .

٧) قوله وهو قريب من الثانى لان كثرة الاصول وهى ان يوجد للحكم اصول كثيرة ومن نوعه اعتبر فيها نوع الوصف او اصول كثيرة من نوعه اعتبر فيها جنسه او اصول كثيرة من نوعه اعتبر فى بعضها النوع وفى بعضها الجنس اعم مطلقا من قوة الثبات على تفسير المصنف لعدم تناولها القسمين الاخيرين واما قوة الثبات على تفسير شارح المتن وهو ان يكثر اعتبار الوصف فى جنس الحكم فالظاهر انها يباين كثرة الاصول او الظاهر ان المراد فى جنس الحكم لا فى نوعه وهو الانسب التقابل .

والرابع وهو العكس[1] اى العدم عند العدم اى عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف[2] كقولنا

مسح اى مسح الرأس مسح فلايسن تكراره كمسح الخف فانه ينعكس فان كل ما ليس بمسح

فانه يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اى مسح الرأس ركن

وكل ماهو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ماهو ليس

بركن لايسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن

تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد

بالعكس ماهو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل

كليا كما يقال كل انسان حيوان ولاينعكس اى لايصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا

فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه

لازم لان الاصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف

ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمى هذا عكسا وكقولنا في بيع

الطعام بالطعام

قوله الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا ۔

[1] قوله وهو العكس لانه عكس نقيض العكس الطرد عرفا فالطرد كلما وجد العلة وجد الحكم والعكس العرفي كلما وجد الحكم وجدت العلة والعكس النقيض كلما لم يوجد الحكم لم يوجد الحكم او يقال عكس عرفي لعكس النقيض الطرد وهو كلما لم يوجد الحكم لم يوجد العلة.

[2] قوله اى عدم الحكم في جميع الصور عدم الوصف قد تبين مفهوم كل من الامور الاربعة وتميز كل منها عن الآخر قال عبدالرحمن وقيل في التحقيق مرجع الاقسام قوة التأثير الا ان المنظور في الاول نفس الوصف وفي الثاني الحكم وفي الثالث الاصل فالاختلافات بحسب الاعتبارات وعلى ما قررنا ليس الامر كذلك فان قلت اى من الوجوه الاربعة اقوى او اضعف ليظهر عند التعارض قلت الاضعف هو الوجه الرابع ثم الثالث ولا فرق بين الاولين فصاحب التحقيق لم يذكر فيهما خلاف وفي الاخرين ذكر الخلاف وصرح بان الرابع اضعف الوجوه قال زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواية في الخبر والخبر لا يرجح بكثرة الرواة فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح لكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح ثم قال واختلف في صحة الترجيح بالعدم فعند بعض المتأخرين لاعبرة به لان العدم لايتعلق به حكم لانا نقول الشرط قد كان ماهو شرط الجزاء على مقتضى التعليق كدخول الدار وما هو شرط في نفس الامر مع قطع النظر عن التعليق فالذي يبطل التعليق بزواله هو الاول دون الثاني والنكاح من الظهار من الثاني ثم قوله حتى ينعدم معناه ان تحريم الوطى لا ينعدم بانعدام محل النكاح والحل الاصلي فيرد ان محل تحريم الوطى انما هو محل حل الوطى ومحل حل الوطى هو محل حل الاصلي وهو عين محل تحريم الحل الاصلي فمحل الطلاق عين محل الظهار فزوال محل الطلاق فوات محل الظهار فبالتالي يلزم ان يبقى تعليق الظهار .

مبيع

مبيع عين فلا يشترط قبضه اى كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما فى سائر المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما فى الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اى كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فكل مال لو قوبل حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم فى غير الربوى وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لوقوبل بجنسه لايحرم ربوا الفضل فانه لايشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لوقوبل بجنسه لايحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوى فى المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ماليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر فى العلية التأثير ولااعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فمايرجع الى تأثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم .

قوله مبيع عين اى متعين فلايشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتفى عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض فى بيع الدرهم بالدرهم وفى السلم لئلايلزم بيع الكالى بالكالى لان الاصل فى الصرف هو النقود وهى لايتعين فى العقود فكان دينا بدين وفى السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع فى الصرف والسلم كبيع اناء من فضة وكالسلم فى الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغى ان لايشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما لايتعين ومايتعين امر خفى عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق•
فان قيل المبيع فى السلم هو المسلم فيه وهو ليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وهو ليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لايشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لايكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لايشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولاثمنه يشترط فيه القبض فى الجملة ثم اختلفوا فى ان التقابض شرط صحة العقد اوشرط لبقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود فى النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا فى حالة العقد حكما كذا فى المحيط .

مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف الذاتى اولى من الترجيح بالوصف العارضى كما اذا تعارض جهتا الفساد والصحة فى صوم رمضان لم يبيته اى لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعى رحمه الله ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية فى اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتى وذلك بالعارضى وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعى رحمه الله يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارض لان وصف العبادة للامساك عارضى لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج من الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة فى اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتى لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتى وصف يقوم بالشئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضى وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وذكروا له امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية .

قوله مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح فى ذات الشئ وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ لا يتقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته واجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتى اولى من الترجيح بالوصف العارضى والا فكما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة قوله وذكروا له اى للترجيح بالوصف الذاتى امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعه فى المغصوب من خياطة او صياغة او طبخ بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذى به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا فى وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم فى العصوبة لان رجحانه فى ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم فى حال القرابة وهى زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير فى باب الميراث .

فصل

فصــــــل ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اى كقول الشافعى رحمه الله

فى ان الاخ المشترى لايعتق عليه الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه

كحل الزكوة وحل زوجية وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة فى وصف

واحد مؤثر فى الحكم المطلوب اقوى منها اى من المشابهة فى الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح

بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة

وهو التأثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا

اثر لهذا ه مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اى لاجل حصول غلبة الظن

بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اى اذا تعارض

الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع

او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر

لا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله

قوله فصــــــل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثانى الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة فى باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بان يتكثر الاوصاف اويتكثر محال الوصف او تقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز فى النص ولا خلاف فى عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعى رحمه الله يقدم الخاص على العام . ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوى الوصفين فى التأثير او الملائمة وحينئذ لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تأثير احدهما دون الآخر فلا نزاع فى تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان فى قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين فكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له .

لما ان كل دليل مع قطع النظر من غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجع بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام. لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب والحيز متحد اي حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاوليين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة .

قوله لما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتأثير اذ تقوى الشئ انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود رضي الله عنه المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم يستقل بالتعصيب لكنها يستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لما فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تأكد بانضمام الام اليه بمنزلة وصف الا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية.

مالم

مالم تبلغ حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجع بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجع بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجع بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثانى لان كل واحد دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التى هى فى الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع

قوله مالم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بالطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر مالم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل لكون المشهور احد قسمى المتواتر على رأى تعرض فى الشرح للمتواتر ● وحاصل الكلام فى هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية هى وصف واحد اقوى الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما فى حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما فى المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح .

ولاالقياس بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع فى قوله فلايرجح ومعناه انه اذا كان العلة فى احدهما مغايرة للعلة فى الآخر لكنهما ادبا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعى رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من التعليلين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بالحفنتين منها واما اذا كانت العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولاالحديث بحديث آخر وعلى هذا كل مايصلح علة لايصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والآخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعى رحمه الله لايرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فتتوزع حكم العلة لايتولد منها ولاينقسم عليها المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهى التى يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهى التى يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلاينقسم عليها .

قوله ولاالقياس بقياس آخر يعنى قياسا يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هى العلة لا الاصل قوله وعلى هذا يعنى كما ان كل مايصلح دليلا مستقلا على الاحكام لايصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل مايصلح علة لايصلح مرجحا لانه لاستقلاله لاينضم الى الآخر ولايتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك فى العلل الحسية للاحكام الشرعية التى وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما فى مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانيين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما فى تعدد الجنايات قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولايموت من جراحات كثيرة فلم يعتد تعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما فى مسئلة الشفعة وهى دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخر ان الشفعة لم يترجح صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة فى استحقاق شفعة جميع المبيع وليس فى جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهى لاتصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا ليترتب الحكم على العلة المتحققة فى كل جانب وعند الشافعى رحمه الله اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اى منافعه وثمراته كالثمرة للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك ه والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت فى علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية فى المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فينقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأى وهو فاسد .

باب

باب الاجتهاد شرطه ان يحوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا .

قوله باب الاجتهاد لما كان بحث الاصولى من الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى فبذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى قطعى او فى الظن بحكم غير شرعى ليس باجتهاد وشرط الاجتهاد ان يحوى اى ان يجمع العلم بأمور ثلثة الاول الكتاب اى القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعانى المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولاخفاء فى ان هذه امغاير لمعرفة المعانى والمراد بالكتاب قدر مايتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثانى السنة قدر مايتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر اوشهرة او آحاد وفى ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم فى علم الحديث كالبخارى ومسلم والبغوى والصغانى وغيرهم من ائمة الحديث • ولايخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لابد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه فى اجتهاده ولايشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولاعلم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق اليه فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رضى الله تعالى عنهم ثم هذه الشرائط انما هو فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة مايتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالى رحمه الله • فان قلت لابد من معرفة جميع مايتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده فى تلك المسئلة مخالفا لنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع مايتعلق بذلك الحكم لايتصور الذهول عما يقتضى خلافه لانه من جملة مايتعلق بذلك الحكم ولاحاجة الى الباقى مثلا الاجتهاد فى حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع مايتعلق باحكام النكاح .

وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة

كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى

وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند

الله تعالى في حق كل واحد مجتهده

قوله وحكمه اى الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ ولايجرى الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبنى على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد * وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي اوظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة * ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعرى بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والافالحكم قديم عنده * الثاني ان الحكم معين ولادليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين * الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب ام لا وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض * الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها وخفائها فلذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا * ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله .

لهم

لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس فى وسعهم وهذا
كالاجتهاد فى القبلة فان القبلة جهة التحرى حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف
الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان فى ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم
بتساوى الحقوق لان دليل التعدد لايوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو
استوت لاصيب بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لايعلم ان جميع
الاجتهادات يتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا اويختلف فيكون حينئذ متعددا

قوله لهم احتج القائلون بتعدد الحق فى المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف مالا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهدين مأمورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس فى وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده والثانى ان اجتهاد المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق ﴿ وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من اخطأ جهة القبلة واللازم باطل لانه لايؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولايجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ﴿ ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوى الجميع فى الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اى اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشئ فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق فى المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف مالايطاق على تقدير عدم التعدد لايوجب التفاوت بين الحكمين فى الاحقية ﴿ وفيه نظر لانه لايوجب التساوى فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية فى الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب فى بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد ﴿ وفيه نظر اما اولا فلان التقدير ان لاحكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلابد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت فى الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لاغير حتى لايجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر ﴿ واما ثالثا فلانه على تقدير تحقيق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اى حق شاء لابد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لايكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لايتصور ﴿ واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدى اليه من غير مبالغة فى الطلب والاجتهاد لتساوى ماينال بغاية الطلب وماينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ماذكره فى التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده فى الطلب المبلى عذره بادنى طلب وعلى هذا لايرد الاعتراض.

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان اصبت فمن الله تعالى وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لايتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معنى اي كيف يتعدد الحق اذا وردا معنى نظيره على النسا فانا نقول بوجوب

قوله ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة اوالفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لماجاز لسليمان عليه السلام خلافه ولالداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ماثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان عليه السلام الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطأ من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده مانقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لامثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لاغير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لامظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق اوتعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا اومباحا او صحيحا اوفاسدا او واجبا اوغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالنقيضين والممتنع لايكون حكما شرعيا فان قيل لانسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لايكون الاعند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص اومعناها من غير تفرقة بين الاشخاص لشمولهم في العمومات على السوا ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا ه والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا رحمهم الله فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شيء منهما وايضا اذا تغيير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا

الزكوة

الزكوة فيهاقياساعلى المضروب والشافعی رحمه‌الله بعدم وجوب الزكوة قياساعلى الثياب فان كلا منهما مصروف لحاجته فمعنى القياس ان النص الوارد فی المقيس عليه وارد فی المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لاتعارض فی ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد فی المضروب والنص الوارد فی الثياب واردين فی الحلی من حيث المعنى لايدلان على حقية مدلولی كل منهما اذ دلالتهما معنى لايزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لايكون مدلولی كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين فی شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلهم لانه ان اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله اجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطیٔ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا فی المخطیٔ فعند البعض مخطیٔ ابتداءً وانتهاءً ای بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطأ فی الحديث ولقوله عليه السلام فی اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب مانجا منه الا عمر رضی الله تعالى عنه هذا هو المنقول لقوله عليه السلام فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطیٔ مخطیٔ ابتداءً وانتهاءً لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته فی الركن الثانی فی السنة.

قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس فی الوسع وتقريره انا لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لايجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما امر به فهو حق اجيب بانه يكفی فی المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأی المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فی الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع مايقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطیٔ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا فی جهة القبلة قوله وهو وجه الله تعالى ای المقصود هی الجهة التی رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لاباس بفوات الوسيلة.

وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب
والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر
الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا بشرائطه
واركانه آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس فى وسعه اقامة البرهان القطعى فى الشرعيات
حتى يكون مدلوله قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية فسمى عمل كليهما حكما وعلما
لكن سليمان عليه السلام خص باصابة الحق المطلوب وتنصيف الاجر يدل على هذا ايضا
اى على انه مصيب من وجه دون وجه آخر واما قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فلان الحكم
فى الاسارى من قبل كان اما القتل او المن ورخص النبى عليه السلام بالفداء ايضا فلولا
الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب
كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب
بسبب الخطأ فى الاجتهاد بعد سبق الكتاب

قوله وعند البعض مصيب ابتداء اى بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اى بالنظر الى الحكم
فانه لا يمتنع فى الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط
قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داؤد عليه السلام بالحكم والعلم فى مقام
الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام فى تخصيص سليمان عليه السلام
باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال انه لا دلالة فى
ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده فى تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها
حكما وعلما لما كان لذكرهما فى هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبى عليه السلام قد اوتى
علما وحكما قوله وتنصيف الاجر اى تنصيف اجر المخطئ فى الاجتهاد بقوله عليه السلام ان
اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما
يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر
على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده فى الاجتهاد وامتثال الامر
قوله واما قوله القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما
اطلاق الخطأ فى قوله عليه السلام وان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف
الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق اى لولا
ما كتب فى اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحل لهم الغنايم او ان لا يعذب قوما الا بعد
تأكيد الحجة وتقديم النهى لمسكم عذاب عظيم فى اتباع الاجتهاد الخطأ الذى هو اخذ
الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر
فى الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به
فى مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب من الثانى بان العزيمة فى حكم الاسارى كان هو المن
او القتل وقد رخص للنبى عليه السلام فى الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء
والرخصة فيه لمسكم العذاب فى ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن
المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ
فى الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشئ لوجود غيره فيدل على ان
انتفاء العذاب على الخطأ فى الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم
يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه
وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبنى على وجود المانع وهو سبق الكتاب .

والمخطئ

والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون طريق الصواب بينا

القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم

قوله والمخطئ في الاجتهاد لايعاقب ولاينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لايعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذالم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفى الاثم وتحقق الخروج من عهدة التكليف لاحقية كل من القولين قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحكم فترتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا بواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اى ضابط لماتفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفى والاثبات مفيدا لتكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ماهى متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ماليس بدائر بين النفى والاثبات كالتقسيم الى مايكون صفة لفعل المكلف والى مايكون اثرا له وانا القى اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر • وذلك ان الحكم اماحكم يتعلق شيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اماصفة لفعل المكلف او اثرله فان كان اثرا كالملك فلابحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخرويه فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم • والثاني اما اصلى او غير اصلى فالاصلى اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل اولا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والافان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والافنفل ونسب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والافمكروه والثالث مباح وغير الاصلى رخصة وهى اماحقيقة اومجاز والحقيقة اما ان يكون اولى واحق بمعنى الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة اولا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما بتعلق شيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والافان كان مؤثرا فيه فعلة والافان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والافان توقف الشيء عليه فشرط والافعلامة •

وهو الله تعالى لا العقل على ما مر فى باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الابحاث فى ثلثة ابواب .

باب — فى الحكم اعلم انى اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور فى كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو قسمان اما ان لايكون حكما بتعلق شىء بشىء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحو ذلك اعلم ان المراد بالتعلق تعلق زائد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشىء ركنا للشىء او علة او شرطا فان هذا التعلق بالحكم ونحوه حاصل فى جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له الثانى كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة

قوله وهو اى الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم فى المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب الى الله تعالى هو الحق الذى لايحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور فى ذلك • فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لافعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفى الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق الخطاب به كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليقى كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشىء او شرط له او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين فى الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا مايصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفى كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعى كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفى ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعى ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك • قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لامشاحة فى الاصطلاح • فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب او الاثر الثابت به على ما ذكر فى صدر الكتاب واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على ان قول المصنف رحمه الله الحكم اما ان لايكون حكما بتعلق شىء بشىء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغى ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس ففى جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المرتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام مايطلق عليه لفظ الحكم فى الشرع .

والاول

والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوية وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروى لكنه غير معتبر فى مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر فى مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروى وان كان يتبعه المقصود الدنيوى كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوية يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى اركانه

قوله والاول اى ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اى فى مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اى الحاصلة فى الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة او الاخروية اى الحاصلة فى الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك فى مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر فى نحو الصحة الثواب وفى نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اوليا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى او الاخروى ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوى او اخروى اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفى والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبى ففى حكم المستثنى لما سيجيء ذكره فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف لا غير قوله وفى المعاملات الاختصاصات اى الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتيب لزوم القضاء عليها فيرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوى ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام فى الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك

وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم فى المعاملات احكام اخر منها
الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لاصحيح ثم النفاذ هو
ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولى منعقد لانافذ ثم اللزوم كونه بحيث لايمكن رفعه
واما الثانى اى مايعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اى غير مبنى على
اعذار العباد اولا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلى فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه
اى مع منع الترك فان كان هذا اى كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعى

راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع
وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء وتعلقا زائدا على التعلق
الذى لابد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة
بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لاشرعية فان الشارع
اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها
وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا اوغير مصل فعلى ماذكرنا
الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة ماصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه
والباطل مالايكون مشروعا باصله ولابوصفه والفاسد مايكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى
قولهم الصحيح مااستجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم والفاسد ما كان
مشروعا فى نفسه فائت المعنى من وجه للازمة ماليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال
فى الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى
التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبى والمجنون وقد يطلق الفاسد
على الباطل وعند الشافعى رحمه الله تعالى الباطل والفاسد اسمان مترادفان لماليس بصحيح
وهذا الاصطلاح لامعنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة
عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب
تفريغ الذمة بحيث لايجب قضائها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغى ان يكون صحيحا بل
نافذا لترتب الاثر ثم على ماذكر النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولايظهر
فرق بين الصحيح والنافذ ·

فالفعل

فالفعل فرض وبظنی واجب وبلامنعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة فی الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان علی العكس ای ان كان الترك اولی من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتی يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد واما مؤولا فلا ويعاقب تاركهما ای تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله

قوله فالفعل فرض اشارة الی ان المتصف بالحرمة والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذی بمعنی الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذی هو بمعنی اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنی اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او علی دليله وفی اطلاق الاولوية علی ما هو لازم يمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك فی المباح استواءهما فی نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام فی متعلق الحكم الشرعی فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك ● فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فی هذه التعريفات اشارة الی ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففی الاولية والاستواء اشارة الی معنی الثواب والعقاب ● فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطیٔ الثابتة بالطلاق قلت هی من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطیٔ فعل المكلف ولا منافات بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ● ثم لا يخفی ان الحكم الغير الاصلی اعنی الذی يبتنی علی اعذار العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنی للتخصيص بالحكم الاصلی قوله فالفرض لازم علما ای يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعی حتی لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظنی ومبنی الاعتقاد علی اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة علی وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل فی مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه من الطاعة بترك ما وجب عليه والی هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة علی وعيد العصاة الا ان يغفر الله تعالی بفضله وكرمه او بتوبة العاصی وندمه للنصوص الدالة علی العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالی فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهی مسئلة وجوب الثواب والعقاب علی الله تعالی ·

والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه حكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه حكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لايوجب ذلك كسنن النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده

قوله والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب لانزاع للشافعي رحمه الله في تفاوت مفهوم الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ماثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد هو مايمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ماعلم قطعا انه مقدر علينا والواجب ماسقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلانسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الايرى ان قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظني فالواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لايفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو .

والسنة

والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رحمه الله وعندنا تقع
على غيره ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل ما يثاب فاعله ولا يسيء
تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو الضمير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي
رحمه الله لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم اى النفل بالشروع
لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها
اى الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة

قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوى من السنة كذا يحمل عند الشافعي رحمه الله وكثير من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام تطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوى ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطارى كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة قوله والنفل يثاب فاعله اى يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا ٭ وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل قوله وهو اى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا لواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه وفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب بالمضى فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى ٭ فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ما ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المنافى للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذى هو سقى ارضه ٭ الثاني ان الجزء الذى اداه

مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى اى

صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية

ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا

صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق
الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقى اذ لا صحة له بدون الباقى لان الكل عبادة واحدة بتمامها
يتحقق استحقاق الثواب . لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء
المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هى عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين
كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة
كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد
عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد
الجزء الثانى عبادة وانعقاد الجزء الثانى عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف
كونه عبادة فالموقوف على اجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته
عبادة والموقوف على صحة المؤدى وهو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور . فان قيل
بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا
هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان
قيل فمن مات فى اثناء العبادة ينبغى ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلت
الموت منه لا يبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة
على كونه عبادة . فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضى لزوم الباقى لكن كون الباقى
نفلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى
من العكس اى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا فى باب العبادات وصونا لها عن البطلان
وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء البطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة
وحكما وهو غير المؤدى . الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون
ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشىء وصيانته عن البطلان اسهل
من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو
ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين
وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى .

والحرام

والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رحمه الله وعندنا تقع
على غيره ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل ما يثاب فاعله ولايسیء
تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو الضمير يرجع الى النفل لايلزم بالشروع عند الشافعي
رحمه الله لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم اى النفل بالشروع
لقوله تعالى ولاتبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولاسبيل اليها
اى الى صيانة ما اداه الابلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة

قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوى من السنة كذا يحمل عند الشافعي رحمه الله وكثير من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام تطلق عليها وعلى غيرها ولاتنصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولايخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولانزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ماهو المدلول اللغوى ولاخفاء في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطارى كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى ورسوله وقد يراد بالسنة ماثبت بالسنة كما روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة **قوله** والنفل يثاب فاعله اى يستحق الثواب ولاينم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولايذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا ٭ وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل **قوله** وهو اى النفل لايلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله حتى لو لم يمض فيه لايؤاخذ بالقضاء ولايعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا لواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلايكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه وفسد زرع الغير بالنز فانه لايجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب بالمضى فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لاتبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى ٭ فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ما ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء لغيره ولاشك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المنافي للعبادة اذ لم يوجد شیء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لاالى فعله الذى هو سقى ارضه ٭ الثاني ان الجزء الذى اداه

مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى اى

صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية

ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا

صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق
الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقى اذ لا صحة له بدون الباقى لان الكل عبادة واحدة بتمامها
يتحقق استحقاق الثواب ٭ لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء
المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هى عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين
كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة
كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد
عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد
الجزء الثانى عبادة وانعقاد الجزء الثانى عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف
كونه عبادة فالموقوف على اجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته
عبادة والموقوف على صحة المؤدى وهو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور ٭ فان قيل
بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا
هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان
قيل فمن مات فى اثناء العبادة ينبغى ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلت
الموت منه لا مبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة
على كونه عبادة ٭ فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضى لزوم الباقى لكن كون الباقى
نفلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى
من العكس اى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا فى باب العبادات وصونا لها عن البطلان
وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء البطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة
وحكما وهو غير المؤدى. الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون
ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشىء وصيانته عن البطلان اسهل
من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو
ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين
وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى .

والحرام

والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اى منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اى الحرام لعينه قد خرج المحل من قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اى في الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل لتدل على عدم صلاحيته للفعل لانه اطلاق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا بالطلاق اسم المحل على الحال اى اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لانها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمة في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام اذا اريد به منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه

قوله والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب الطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود اظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن ❊ وذهب بعضهم الى انها حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفاته فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لاتشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان تصب الماء مثلا وهو اوكد ❊ وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لايبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ❊ ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رحمه الله في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما مايكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني مايكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج من قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولايكون ذلك من الطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل من صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او على الطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ الحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اى اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز من الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار الحل والحرمة صفتا فعل لاصفتا محل للفعل لكن متى ثبت الحل والحرمة لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك .

وهوالى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهوالى الحرمة اقرب وعند محمد رحمه الله لابل هذا
الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض
واما الثانى المراد بالثانى ان لايكون حكما اصليا اى يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة
وما وقع من القسم الاول اى الذى هو حكم اصلى فى مقابلتها اى فى مقابلة الرخصة يسمى عزيمة

قوله وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وعن محمد رحمه الله ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظنى فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعى يسمى حراما والايسمى مكروها كراهة التحريم كما ان مالزم الاتيان به ان ثبت ذلك بدليل قطعى يسمى فرضا والا واجبا
قوله واما الثانى من قسمى ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلى بل مبنى على اعذار العباد ‌• فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهى من اقسام الحكم الاصلى فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلى ولا مجال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشىء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف رحمه الله وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مايتعلق به مقصود اخروى بمعنى انه يعتبر ذلك فى مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتأمل فى عبارات القوم فى تفسيرها ففى اصول الشافعية الرخصة ماشرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر لثبت الحرمة والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذابقى معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار فى حق المكلف لولاه لثبت الحرمة فى حقه فهو الرخصة فخرج الحكم بحل الشىء ابتداء او نسخا التحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفى الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلى الى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة مالزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم

وهى إما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة اونفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم فى المجازية من الآخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم فى المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر .

قوله وهى اما فرض حصر العزيمة فى الفرض والواجب والسنة والنفل يعنى قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وحينئذ لايكون احدهما اصليا والآخر مبنيا على عذر العباد واما الثانى والثالث فلان الحكم الاصلى لوكان حرمة اوكراهة لكان الطرف المقابل فى اصله وجوبا اوندبا وهو لايصلح للابتداء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفية والتوسعة لا التضيق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلى الذى هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون فى مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذى تعلق به العزيمة لابد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذى يتعلق به الرخصة لامساويا له ليكون مباحا ولامرجوحا ليكون حراما اومكروها والراجح اما فرض او واجب اوسنة اونفل كذا ذكره المصنف رحمه الله • وفيه نظر اما اولا فلانا لانسلم ان العزيمة لوكانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اوندبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كاكل ماله عند خوف تلف نفسه • واما ثانيا فلانا لانسلم ان العزيمة لوكانت حرمة اوكراهة لكان الطرف الآخر وجوبا اوندبا لجواز ان يكون اباحة كما فى اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه • وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلانسلم ان الوجوب او الندب لايناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار اوندب افطار المريض عند بعض الاضطرار • لايقال العزيمة فى جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فلان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تأويل لاضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام فى حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لاينفى كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام • والحق ان العزيمة تشتمل الاحكام كلها على ماقال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها .

اما الاول ای الذی هو رخصة حقیقة وهو احق بکونه رخصة من الآخر فما استبیح مع قیام

المحرم والحرمة کاجراء کلمة الکفر مکرها ای بالقتل اوالقطع فان حرمة الکفر قائمة ابدا

لان المحرم للکفر وهو الدلائل الدالة علی وجوب الایمان قائم فیکون حرمة الکفر قائمة

ابدا ایضا لکن حقه ای حق العبد یفوت صورة ومعنی وحق الله تعالی لایفوت معنی لان

قلبه مطمئن بالایمان فله ان یجری علی لسانه وان اخذ بالعزیمة وبذل نفسه حسبة فی

دینه فاولی

قوله اما الاول فما استبیح مع قیام المحرم والحرمة کلامه فی هذا التقسیم مشعر بانحصار حقیقة الرخصة فی الاباحة ویلزمه انحصار العزیمة فی الحرمة لانهما تقابلاهما ویمکن ان یقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجویز الفعل اعم من ان یکون بطریق التساوی اوبدونه فیشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحریم فی الرخصة اعم من ان یکون فی جانب الفعل اوفی جانب الترك فیشمل الفرض والواجب ایضا کما ان المراد بالفرض والواجب فی قوله وهی فرض وواجب وسنة ونفل اعم من ان یکون ذلك فی طرف الفعل اوفی طرف الترك لیشمل الحرام ولایکون بین الکلامین منافات نعم یتوجه ان یقال یلزم انحصار العزیمة فی الفرض والواجب والحرام وهذا ینافی ماسبق من انها قدیکون سنة اونفلا کما اذا کان الحکم الاصلی فی صلوة نفل اوسنة کونها مندوبة فاذا عرضت حالة لم یبق تلك الصلوة معها مندوبة کحالة الخوف مثلا فیکون ترکها رخصة ای حکما مبنیا علی اعذار العباد ویمکن ان یجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان یکون بطریق اللزوم اوالرجحان وحینئذ لایرد الاشکال۔ فان قیل الاستباحة مع قیام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدین وهما الحرمة والاباحة فی شیء واحد اجیب بان معنی الاستباحة فی القسم الاول ان یعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لایوجب سقوط الحرمة کمن ارتکب کبیرة فعفی عنه فان قیل المحرم قائم فی القسمین جمیعا فکیف اقتضی تابید الحرمة فی الاول دون الثانی قلنا العلل الشرعیة امارات جاز تراخی الحکم عنها وقد ورد النص بذلك فیحتمله بخلاف ادلة وجوب الایمان فانها عقلیة قطعیة لایتصور فیها التراخی عقلا لاشرعا فیقوم الحرمة بقیامها وتدوم بدوامها قوله لکن حق العبد یفوت صورة بخراب البنیة ومعنی بزهوق الروح ای خروجه من البدن قوله حسبة ای طلبا للثواب وهی اسم من الاحتساب وانما کان الاخذ بالعزیمة اولی لما فیه من رعایة حق الله تعالی صورة ومعنی بتفویت حق نفسه صورة ومعنی ولما روی ان مسیلمة الکذاب اخذ رجلین من اصحاب النبی علیه السلام فقال لاحدهما ماتقول فی محمد قال رسول الله قال ماتقول فی قال انت ایضا فخلاه وقال للآخر ماتقول فی محمد قال رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم قال ماتقول فی قال انا اصم فاعاد علیه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالی واما الثانی فقد صدع بالحق فهنیئا له

وکذا

وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اى اذا اكره على اكل مال الغير اوعلى الافطار فى رمضان اواكره على ترك الصلوة ونحوها ففى هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثانى اى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة مااستبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب تراخ حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر .

قوله وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان ترجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر اوالى الترك كما فى الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفى اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق العبد لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفى التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العبد ايضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا فى الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب اما لوكان مريضا اومسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات.

والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اى الا ان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثانى لان فى الثانى وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلى فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اى الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث

قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعى رحمه الله وقيده صاحب الكشف بلحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع فى منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه ساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لايظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول اى الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره فى صبره مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر قوله من الاصر هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من التحرك انما جعل مثلا للثقل تكليفهم لصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة توبتهم وكذا الاغلال مثل لما كانت فى شرايعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل اوخطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثانى فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة فى الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لا غير قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففى القسم الثانى ايضا سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب فى محل الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث اى النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا فى المجازية بعيدا عن الحقيقة.

كقول

كقول الراوى رخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط فى السلم متى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا اى فى حال الضرورة مع كونها ثابتة فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى واما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم فى حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث.

قوله كقول الراوى نهى النبى عليه السلام عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة فى السلم متى يفسد السلم فى المعين كانت الرخصه مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى البيع فى الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان وعن بيع الكالى بالكالى ففى هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلى ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والالباعه متساويته من غير وكس فى الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما فى اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما فى اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها عند الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذى هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر فى حرم اى قد فصل لكم الاشياء التى حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فى ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اى فصل لكم ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان ۔ لا يقال ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفى الغضب على المكره لا عدم الحرمة ۔ فان قلت ذكر المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفى هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل بقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما فى شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اى البنية الانسانية لفوات القوة القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ فى فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن .

روى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضى الله تعالى عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لايدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل عمر رضى الله تعالى عنه ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان

قوله روى عن عمر رضى الله تعالى عنه الراوى هو على بن ربيعة الوالبى قال سألت عمر رضى الله تعالى عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة اوالى قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع . وذكر الامام الواحدى باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فيما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رضى الله تعالى عنه وتعجبه واشكال الامر عليه مما يستدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف مافهمه * اجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لاعلى انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضى الله تعالى عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لايدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه فلم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما فى هذه الآية فان الغالب من احوالهم فى ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيهم خيرا * وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان فى آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير فى المكاتب وفى آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز فى القراءة والتخفيف فى الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولايخفى ضعفه كيف والائمة كالمجتمعين على ان الآية فى قصر اجزاء الصلوة.

والتصدق

والتصدق بما لايحتمل التمليك اسقاط لايحتمل الرد وان كان اى التصدق من لا يلزم طاعته كولى القصاص فهنا اولى اى فى صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله اولى ان يكون اسقاطا لايحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما فى الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام والرفق هنا متعين فى القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفى غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة وان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذى يكون باداء الفرض مساو فيهما، واما القسم الثانى من الحكم وهو الحكم الذى يكون حكما يتعلق شئ بشئ آخر فالشئ المتعلق ان كان داخلا فى الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ماذكرنا فى القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة واما الركن فما يقوم به الشئ

قوله والتصدق بما لايحتمل التمليك اسقاط لايحتمل الرد احترز بقوله ما لايحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك من عليه الدين قوله ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا لايرد عليه تخيير العبد الماذون بين الجمعة والظهر لان فى كل منهما رفقا من وجه اما فى الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما فى الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعى ولايرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة لمعنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولايرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان فى الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلافائدة فى التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو فى اداء الفرض قوله على ما ذكرنا فى باب القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشئ ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب فى الشئ الآخر لا الايجاد كما فى العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة فى مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور فى بيان وجه الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالنقض وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة لصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشئ بما هو داخل فيه لامعنى لتفسيره بما يقوم به الشئ لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذى يقوم به الحال كالجوهر للعرض.

وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق
ركن اصلى فانه ان كان اى الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفى العشرة
بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شئ اعتبره الشارع فى وجود المركب لكن ان عدم بناء
على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل
من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفى الانسان بانتفائه واليد ركن
لاينتفى بانتفائه ولكن ينتقص

قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل فى الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصى انا لانعنى بالزائد مايكون خارجا عن الشيء بحيث لاينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به مالاينتفى بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك لان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لاينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار فى الايمان او باعتبار الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لافى حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهى داخلة فى حقيقته حتى ان الفاسق لايكون مؤمنا فان قلت تمثيله فى ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذى يكون اليد جزأ منه لاشك انه ينتفى بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لايموت ولايسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس بجزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفى بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفى بانتفاء كل منهما وقد يقال فى توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون لها زيادة تعلق واعتبار فى الشئ بحيث يصير بمنزلة جزئه فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد او لفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم ·

واما

واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهى

مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع

المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص

قوله واما العلة قد سبق ان العلة هى الخارج المؤثر الآن لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا فى هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامرانهم اعتبروا فى حقيقة العلة ثلاثة امور هى اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها فى الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما وبالثانى العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمى وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة فى الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح فى العلل الشرعية لا مثل الرمى والجرح وترك المصنف رحمه الله تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا تنافى ثبوت الواسطة فى الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمى مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعنى العلة اسما ومعنى وحكما كلها اوبعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والافان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والافثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والافان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رحمه الله التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هى العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التى تشبه الاسباب والوصف الذى يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التى تشبه السبب داخلة فى الاقسام الاخر لامقابلة لها اسقطها المصنف رحمه الله عن درجة الاعتبار واورد فى اقسام العلة حكما فقط ونبه فى آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذى يشبه العلل هو العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام رحمه الله ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها فى باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذى يشبه العلل .

فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما اى بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتأخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة .

قوله فعندنا هي مقارنة لانزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لوجاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين اى ابي اليسر وفخر الاسلام رحمهما الله يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما مر المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ قوله كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما قوله على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا ٭ فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة الى تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع .

ودلالة

ودلالة كونه علة لاسببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلايكون علة حكما لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من

قوله ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما فى السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لاسبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك فى بيع الفضولى ويمضى مدة الخيار او يجيز من له الخيار فى بيع الخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد اى يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة معدومة فان قلت لم لايجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة فى الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن قوله لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولايجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لايثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشترى المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام رحمه الله فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلاينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هى الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لايقال ان ماذكره فخر الاسلام رحمه الله فى الرمى من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخى الحكم لانا نقول لما ذكر فى جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا و كذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمى لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضى فى الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمى علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضى فى الهواء الحاصل بالرمى ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم فى مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم فى الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لايشبه الاسباب والذى ذهب اليه المحققون هو ان فى الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها ينعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب مايحدث من المنفعة .

الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال فى رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم

من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى

يكون الزوائد الحاصلة فى زمان التوقف للمشترى فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف

الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقى لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة

التى يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب

لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتى اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل

الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت

طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاحكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب

قوله وكذا كل ايجاب اى كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لاحكما لتراخى الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما فى الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يقتصر وقوع الطلاق على مجئ الغد من غير استناد الى زمان الايجاب قوله وكذا النصاب اى النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لاحكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذى اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لازكوة فى مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اى الحكم متراخيا اليه اى الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى—

ودلالة كونه علة لاسببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة متى صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلايكون علة حكما لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من

قوله ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما فى السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لاسبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك فى بيع الفضولى ويمضى مدة الخيار او يجيز من له الخيار فى بيع الخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد اى يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة معدومة فان قلت لم لايجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة فى الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن قوله لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولايجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لايثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشترى المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام رحمه الله فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلايعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا الوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هى الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لايقال ان ماذكره فخر الاسلام رحمه الله فى الرمى من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخى الحكم لانا نقول لما ذكر فى جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمى لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضى فى الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمى علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان مايفضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والافان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية اويكون علة حقيقة غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضى فى الهواء الحاصل بالرمى ۔ ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم فى مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم فى الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لايشبه الاسباب والذى ذهب اليه المحققون هو ان فى الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها ينعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب مايحدث من المنفعة .

الاضافة اي بعد مستقبل ما قال ... فلو وجب آخر النهار من جزء رمضان يثبت الحكم

من جزء رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى

يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف

الاجارة واضافته الاسباب لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة والعلة

التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب

لوقوع تخلل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل

الزمان بينهما وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت

طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب

قوله وهكذا كل ايجاب اي كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم منه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة المصرح به كما في الاجارة توجب شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب قوله وكذا النصاب اي النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء لكان النصاب علة غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي

ـ هو الدر والنسل والسمن فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة والحكمى هو حولان الحول ولايخفى ان ذلك لايحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولوكان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذى يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولابعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذى هو بالحقيقة فضل عن الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول • اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقى لايشبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الى آخره • وانما قال شيئا مستقلا اى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لايلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما فى علة العلة فان حقيقة العلية فى الملك لايوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ماسبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ماهو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة مايكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ماقيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلاحاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالمال الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لاينافى مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ماسيجئ فلا معنى لنفى ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لايجب حصوله بالمال • لايقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن ما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكما على ماهو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخى لجواز ان يكون فى الوسايط امتداد كما فى الرمى والهلاك وعبارة فخر الاسلام رحمه الله فى هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الابرى انه انما تراخى الى ماليس بحادث به والى ماهو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية فى النصاب بوجهين احدهما تراخى الحكم عنه الى ماليس حاصلا به وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب فى النصاب شبه السببية على مامر وغير المصنف رحمه الله هذا الكلام الى ماترى ثقنا منه ان التراخى الى ماليس بحادث به لايوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخى الى وصف لايحدث به وفى البيع التراخى انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف • فان قلت قول المصنف رحمه الله فى الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يوجب حصوله بالمال نفى الملزوم وهو لايوجب نفى اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين فى الشرطيتين تلازم تساو على مالايخفى فنفى كل منهما يوجب نفى الآخر.

حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه فى اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخى الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لايستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلايصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامى ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لايجب حصوله بالمال لكون النماء وصف قائم بالمال له شبه العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمى والتزكية عند ابى حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع المزكى ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لاحكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان

قوله حتى يوجب صحة الاداء معنى لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل فى العلية صح الاداء قبل تمام الحول لكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الابعد تمام الحول لعدم وصف العلة فى الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعنى ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتأثير لا حكما لتحقق التراخى فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحابات ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمى علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم فى المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن يتوسط شهادة الشهود عند ابى حنيفة رحمه الله لكن اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا بالكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة فى جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخى الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التى ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخى فشبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام رحمه الله فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك فى غيره وذهب المصنف رحمه الله الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لاحكما وبين العلة التى تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا فى الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فى البيع الموقوف وصدق الثانى فقط فى مثل شراء القريب .

الامام

الامام فخر الاسلام رحمه الله اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لاحكما وهما لايشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح فى هذه الامور انها علة اسما ومعنى لاحكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لاحكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لاحكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك * وقد جعل الامام فخر الاسلام رحمه الله العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكنى لم اجعل كذلك لانها لاتخرج من الاقسام السبعة التى تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب والظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب واما ما له شبه العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس

قوله واما ماله شبه العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير كجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذا المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسى رحمه الله سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثيرله ما لم ينضم الجزء الاخير وذهب الامام فخر الاسلام رحمه الله الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا هى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبه العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه يورث شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد.

واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به اى العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما اى عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبى نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة رحمه الله تعالى ان فى الاول رضى الاجنبى بفساد نصيبه حيث اشترك مع القريب ولا يعتبر جهله وفى الثانى لم يرض وان تاخر القرابة يثبت بها اى يثبت العتق بالقرابة

قوله واما معنى وحكما يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين فى الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير فى العتق لان لكل منهما اثرا فى ايجاب الصلاة ولهذا يجب صلة القرابة ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل وصفاله شبهة العلية فى كون الملك علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم فى ثبوت الحكم فيجعل وصفاله شبهة العلية فى كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع فى عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم فى ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير فى اثقال السفينة والقدح الاخير فى السكر وذكر فى التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة * وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسى رحمه الله وغيره والملك لم يوضع فى الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء * فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التى هى الجزء الاول قوله ويضمن اى لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبى شقصا ثم القريب يضمن القريب نصيب الاجنبى بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبى نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشتراه معا فعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله يضمن لما مر سواء علم الاجنبى او لم يعلم وعند ابى حنيفة رحمه الله لا يضمن لان الاجنبى رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له فى الشراء سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبى نصيبه اولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضى فى صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذى هو الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل فى حكم العدم صار كان العلم حاصل وفى قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا .

حتى

حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما لا معنى وهى اما باقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطئ اى المس والنكاح يقومان مقام الوطىء فى ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما فى العلة الاول فلم يذكر فى المتن المدعو اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها فى قوله ان احببتنى فانت كذا والطهر مقام الحاجة فى اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل فى الاستبراء والداعى الى ذلك اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة فى المتن اما دفع الضرورة كما فى ان احببتنى وكما فى الاستبراء واما الاحتياط

قوله متى يضمن مدعى القرابة يعنى اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعنى القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعى القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضى الاجنبى بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابى حنيفة رحمه الله ويخص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبى اولا ضمن القريب حصته لعدم الرضى واما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه فلو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس بصنعه قوله او باقامة الدليل السبب الداعى هو الذى يفضى الى الشئ فى الوجود فلابد من ان يتقدم والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخرا فى الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخيرها وهو مقتصر على المجلس قوله والطهر مقام الحاجة يعنى ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعنى الطهر الخالى عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق فى الطهر لا الطهر نفسه قوله واستحداث الملك يعنى ان المؤثر فى وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطئ ودواعيه فى الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضه او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المياه وسقى الماء زرع الغير الا انه امر خفى فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطئ بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته وملكه يمكنه من الوطىء المؤدى الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذى هو علة للاستبراء ۔ وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطئ والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطىء البائع والملك ممكن من وطئ المشترى والاظهر ما فى التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الوطىء بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو ابيحنا الوطىء للثانى بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولذا سماه الامام السرخسى رحمه الله السبب الظاهر الدليل على العلة ۔

كما فى تحريم الدواعى فى المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان فى دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشئ كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة فى السفر والانزال فى التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن فى اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلى بقى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما ولا حكما فالقسم الذى ذكرناه وهو ما له شبهة العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعى مثلا وان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما.

قوله كما فى تحريم الدواعى اى دواعى الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا فى الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطئ فى الحرمة حالتى الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله ولما جعلوا الجزء الاخير يعنى ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلى يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه فى الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلية وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثانى فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعى الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعى فكيف لجزئه وكذا الشرط الذى علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط.

واما

واما السبب فاعلم انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اى ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطئ الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب فى معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اى لايجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضى واختيار الولى وان لم تكن مضافة اليه اى العلة مضافة الى السبب نحو ان تكون اى العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقى لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولايشترك

قوله واما السبب هو لغة مايتوصل به الى الشئ واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر فى هذا المقام اقسام مايطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر فى تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب فى معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازى كاليمين وسبب له شبهة العلية كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب المجازى كما اعترف به فخر الاسلام رحمه الله وان عد المجازى من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك ويسمى الثانى سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اى ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى فيه شبهة العلية قوله فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى مالايضاف يعنى ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لامؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة اولا فالاول السبب الذى فى معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطئ الدابة بقوايمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هى طريق اليه والعلة ماتوسط من فعل الفاعل المختار الذى هو المباشرة للقتل الا انه سبب فى معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولى استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولامباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اى مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضى واختيار الولى القصاص على العفو وعند الشافعى رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوى المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة فى ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولامماثلة بين المباشرة والسبب وان قوى وتأكد ❊ والثانى السبب الحقيقى بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هى فعل اختيارى غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولايكفى فى ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما فى مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله فى بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقى لم يقع موقعه على مالا يخفى ٠

في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب اى لايضمن الدال على مال يسرقه السارق ولايشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانتوسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولاجنبي اى ولايضمن قيمة الولد اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة لايضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الا من اذا تقررت بافضائها الى القتل اى تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اى اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فبدلالته لاتكون ازالة الامن وصيد الحرم اى اذا دل عليه غير المحرم فانه لايضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجا به نفسه لايضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط من يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع

ومنه اى من السبب ما هو سبب مجازا

قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المرأة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب للضمان اى ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اى احداث العلم في الغير فيجب ان لايكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لايكذب الدال في ذلك قوله وصيد الحرم اى بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا ليبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة قوله فوجا به من الوجي وهو الضرب باليد او السكين .

كالتعليق

كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر ونحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فله على كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود اى لان هذه الامور المتعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اى سبب للكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر فلاتوصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلاتكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اى فى صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعى رحمه الله هى اسباب فى معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق اولعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

قوله كالتطليق اى كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشىء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق اولزوم المنذور به لافضائها اليه فى الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لاتفضى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اى كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكالكفارة لليمين وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتأثيرها فى وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لاتصير هى اليمين لانها موضوعة للبر والبر لايفضى الى الكفارة وانما يفضى اليها الحنث الذى هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هى الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك فى بحث الشرط فان قلت لما اعتبر فى حقيقة السبب الافضاء وعدم التأثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغى ان يجعل السبب الذى فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب فى اللغة ما يكون طريقا الى الشىء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذى ينتفى فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذى ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوى ايضا فخصوا باسم المجاز والعلاقة يئول الى السبب بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه فى المآل يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هى مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم فى الجملة ولو بعد حين ۔

ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا
تبيين فى ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رحمه الله لا لانه لما لم يكن الملك
والحل عند وجود الشرط قطعى الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما فى الحال ليترجح جانب
الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا
قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق
حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل
التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند
التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك
فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت
طالق فالملك قطعى الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت

قوله ثم عندنا لهذا المجاز اى للمعلق بالشرط الذى سميناه سببا مجازا يشبه الحقيقة
اى جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى مجاز محض وهذا الخلاف
يظهر فى مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر فى الكتاب استدلال زفر رحمه الله
على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر رحمه الله
ثالثا * اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر
الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزويج مثل ان نكحتك فانت طالق
بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد
البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققة عند
فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود
الشرط فان علقه بالملك كما فى ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند
فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك
وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق
ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل فى الثابت
بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا
وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك
بان يطلقها ما دون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عدوله عند وجود الشرط
اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل
انه لا يشترط فى ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت
طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثانى يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك فى بقاء
التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء * واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق
فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اى تحقيق المحلوف عليه

الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لايبطله زوال الملك فكما لايبطله زوال الملك لايبطله زوال الحل المراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث فى قوله تعالى فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلابد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت فى الحال فلابد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لاتدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اى الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا

من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلابد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اى بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق اونحوه كما ان اليمين بالله تصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما فى المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات ليكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء من القيمة والدين والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب مع انه لايقع هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر فى التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات فى حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت فى الحال وكما لابد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لابد منه لشبهته ولهذا لايثبت شبهة النكاح فى غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك فى غير المحل فيبطل التعليق زوال الحل بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لابد منه تحقق البطلان والملك لم يتم دليل على انه لابد منه فى الابتداء ليتحقق بفوات البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلاجهة للبطلان وفى الطريقة البرغرية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهى تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف رحمه الله من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب فى هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا اوحماما اذ اليمين لاتنعقد الا

١) قوله فالمرأة اجنبية عن الزوج له والاظهر ان يقال والتعليق متقضى منها فلا يكون بقائه ببقائها لئلا يتناولها الجزاء فيه .

٢) قوله فاما التعليق بالتزوج هذا جواب عما قال زفر رحمه الله تعالى لو كان اليمين لا بد فيها من محل الجزاء في الحال وكانت تبطل بزوال المحل يلزم ان لا يصح تعليق الطلاق بالملك بعدم المحل في الحال وتقريره ان بين صورتي التعليق بالملك وبغيره فرق فالشرط في الاولى في معنى العلة فلا ثبوت للجزاء الذي هو ضمان البر قبل الشرط لا حقيقة ولا شبهة فلا يلزم المحل ههنا في الحال واما في الثانية فهو ليس في معنى العلة بل التعليق هو له شبهة الحقيقة فيثبت شبهة ثبوت الاجزاء في الحال فلابد من المحل ثمة

هذا فيبطله زوال الحل لازوال الملك اى يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التى يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التى يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة[1] اجنبية عن الزوج فى تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج[2] فان البر فيه مضمون لوجود الملك[3] عند وجود الشرط فان الشرط[4] فيه بمعنى العلة وليس[5] للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلاحاجة الى اثبات[6] تلك الشبهة ليكون[7] البر مضمونا المراد[8] بتلك الشبهة ماذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت فى الحال ليكون البر مضمونا.

بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولهذا صرح الامام السرخسى وفخر الاسلام رحمه الله بان بطلان التعليق بانعدام المحل لابان المعلق بالشرط تعليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله فهو انه لما اشترط فى التعليق بغير الملك شبهة الحقيقة فى السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء فى الحال فيلزم اشتراط المحل فى الحال لتكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء فلا حاجة الى ذلك فى التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولايخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف رحمه من ان الشرط فيه اى فى هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اى قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعنى فى صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لايثبت حيث لايثبت حقيقته كشبهة النكاح فى غير النساء وانما لايبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله هو المنع من الوطى وذلك فى الرجل وهو قائم لم يتبدل لان عمله ليس فى ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل فى منع الزوج عن الوطى الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور فى غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة .

واعلم

قال قلت تقرير السؤال على الوجه المذكور يدل على ان زفر انكر وجوب المحل حال التعليق وتقرير المصنف فيما سبق دليله حيث قال فيه شرطان وجودهما فى الحال يدل على انه قائل بوجوب المحل فى الحال فبينهما تدافع قلنا المراد بقوله لو كان انه انكار مجموع الشرط وما عطف عليه لا انكار كل واحد منهما فالحاصل انه انكر وجوب المحل فى الحال على وجه تدوم الى زمان الشرط حتى يبطل التعليق بزوال الحل ولكنه قائل بوجوب المحل فى الحال على وجه الاطلاق والمفهوم من التحقيق انه انما انكروا دوام المحل وبطلان التعليق بزوال الحل حيث قال فى قوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك انه جواب عما قال زفر رحمه الله تعالى ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل ان تعليق الثلث بالملك فى امرأة حرمت على الحالف بالثلث يصح بان قال لمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا .

٣) قوله لوجود الملك اللام للتوقيت وقوله عند الشرط بيان اوبدل منه اى ضمان البر بالجزاء المورث بشبهة ثبوته انما هو بعد الشرط لاقبله فلاحاجة الى المحل قبله .

٤) قوله فان الشرط انه قيل لايخفى انه شرط جعل فكلمة الشرط وقد جعله المصنف فيما بعد قسما من الشرط المحض فكيف يكون شرطا فى معنى العلة والجواب ان قسم الشرط المحض انما هو شرط محض جعلى لامطلق الشرط الجعلى قد يقال لم يذكر فى تفصيل اقسام الشرط شرطا بمعنى العلة وانما ذكر شرطا فى حكم العلة ولو كان هذا غيره فلابد من ذكره ولم يفعل ولو كان عينه فقد عرفه بانه شرط لايعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها وهذا التعريف لا يصدق على هذا الشرط اذ الايجاب السابق يصير علة حقيقة عند وجود الشرط فقد عارض الشرط ههنا وهو ملك الايجاب السابق وهو تعليق العتق .

٥) قوله وليس للجزاء السخ الضمير فى قبلها الى العلة اى ليس شبهة ثبوت الجزاء وهو الطلاق قبل علته متصورة لانا جازمون بان المعلول لا يتقدم على علته قيل نعم لكن ههنا شبهة ثبوت الجزاء قبل الشرط حاصلة لان الشبهة على ما قالوا قيام الدليل مع تخلف حكم المانع فالايجاب السابق دليل ثبوت الجزاء والمانع تعليقه بالشرط .

٦) قوله فلاحاجة الى اثباتها اى لاحاجة الى اثبات شبهة الجزاء فى الحال وقبل وجود الشرط والاظهر ان يقال فلا حاجة الى اثبات المحل فى الحال كما فى التعليق بغير الملك اذ المسوق لبيان الفرق بين الصورتين لوجوب المحل فى الحال فى احدهما دون الآخر .

٧) قوله ليكون البر اى ليحكم بكون البر مضمونا فى الحال فشبهة الثبوت ثمرة ضمان البر كما ظهر من قوله فيما سبق فلابد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت والحكم بضمان البر ثمرة لاثبات الشبهة والحكم ثبوتها فلا منافاة بين الكلامين .

٨) قوله المراد بتلك الشبهة لاندرى ما الداعى الى ارادة ذلك .

واعلم[1] ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على مامر في فصل الامر[2] فسبب الوجوب[3]

للايمان بالله تعالى

قوله واعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم بابا لبيان اسباب الشرايع ان الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لاكما يزعم بعضهم من انه لاعبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بحسب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلو اضيفت الى اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف وجوب اداء الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لاكلام في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر قوله فسبب وجوب الايمان بالله تعالى اى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ماورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولاخفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد

١) قوله واعلم ان لكل اه هذا شروع في بيان خصوصيات اسباب الاحكام وتوطئة بضابطة يعرف بها مايخص باسم السبب ومايخص باسم العلة وما يطلق عليه الاسمان حقيقة ومجازا ومناسبة ذلك للبحث ظاهر وليس المراد بالسبب ههنا مايقابل العلة والا فلا يصح التمثيل بالنصاب للزكوة والبيع للاختصاص الشرعى اذ تقدم انهما علتان بل المراد ما يترتب عليه الحكم سواء كان مؤثرا فيه اوموصلا اليه في الجملة فقوله ترتب الحكم عليه صفة كاشفة .

٢) قوله في فصل الامر قال في فصل تقسيم المأمور به الى المطلق والموقت رتب الله تعالى الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء اه .

٣) قوله فسبب الوجوب الايمان بالله اى التصديق بوجود الذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال فيندرج فيها الاحدية والازلية والحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والتكوين والصفات السلبية واما الاقرار فسببه ارادة العصمة في النفس والولد والمال وارادة اعلام الغير بالقرية .

حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الآفاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان الصبى

وان لم يخاطب به

وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذى هو فعل العبد لالوجود الصانع او وحدانيته اوغير ذلك مما هو ازلى وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقصانات لا يقال لو كانت السبب هو الحدوث الزمانى على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانانقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره وانه المختار لايكون الاحادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس فى ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا واثبتها دواما لان كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان لازما لكل احد من اهل الايمان فلهذا صح ايمان الصبى المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر من النظر والتأمل اذ الكلام فى الصبى العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق فى حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجج شرعى وذلك فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا نعم هوغير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر فى الخطاب فيسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت من كلمة الاسلام قال ابواليسر وجوب الاداء مبنى على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبى اذا بلغ فى شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان فى حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعا فى حق المؤدى كما فى جمعة المسافر .

والصلوة

١) قوله حدوث العالم الحدوث وجود الشئ بعد العدم فى الصراح حدوث شدن چيزيكه نبوده باشد والعالم ماسوى الله تعالى على ماقالوا فالعالم اسم الكل اى مجموع ما سوى الله تعالى اواسم الكلى فيصح الاطلاق على الفرد ودلالة حدوث المجموع بحيث لايشذ شئ على المحدث القديم اظهر من دلالة فرد واحد اذ ليس ما سوى المجموع الا الله تعالى فهو المحدث لان احداث الشئ عنه او احداث الجزء الكل المستلزم لكون هذا الجزء محدثا لنفسه محال واما الفرد الواحد فكل من الله تعالى وسائر الافراد اوغيره فيكن محدثه غير الله من تلك الافراد فلابد هنا من ابطال الترجيح بلا مرجح وابطال الدور والتسلسل ليثبت ان المحدث هو الله تعالى ولو فرض استواء نسب سائر الافراد الى ذلك الفرد ومع ذلك احدثه واحد منها دون غيره يلزم الترجيح بلا مرجح ولو فرض التفاوت واما الدور او التسلسل فاذا تقرر ذلك فالحمل على انه اسم الكل اولى ثم لسببية حدوث العالم للايمان بوسائط كثيرة اذلابد من العلم بالحدوث ومن العلم بان اسم الله تعالى لماذا معناه المراد به ومن هو ومن العلم بانه لولم يحدث الله العالم يلزم امر ومن العلم بان هذا الامر محال فيكون الاتصال فى الجملة فيكون سببا مقابلا للعلة .

٢) قوله فى الآفاق اى فى الامور الخارجة عن نفس الناظرين واصله جمع الافق بضم الهمزة والفاء اوضم الهمزة وسكون الفاء وهما لغتان فى المذهب الافق والافق كناره آسمان والمراد بالانفس اشخاصهم واجزائها ويجوز ان يراد العقول والارواح فالكل حوادث .

٣) قوله يصح ايمان الصبى لان الحكم بعد وجود السبب قبل وجود الاداء صحيح كالزكوة بعد النصاب قبل تمام الحول .

٤) قوله وان لم يخاطب به فيه اشارة الى وجوب الاداء انما هو بالخطاب كما هو قول عامة المشائخ واما عند البعض فبكمال العقل وهذا مبنى على ان المراد بالخطاب التبليغ ولو اريد التكليف اى وان لم يكلف بالايمان فلا اشكال .

وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الابمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا .

قوله وللصلوة اى سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك فى الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت قوله وللزكوة اى سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذى هو نصاب وجوب الزكوة فى ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب فى وقت واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس فى الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجة المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطنى فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها تاثير فى النماء بالدر والنسل وبزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بلا ملك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط.

١) قوله وللصلوة الوقت على ما مر قال فى فصل تقسيم المأمور به الى المطلق والموقت به كالوقت للصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه فى التحقيق سبب وجوب الصلواة المفروضة اوقاتها التى شرعت فيها بدليل انها تنسب اليها فيقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وانما يتكرر بتكرر الاوقات وهى امارات السببية وزاد فى كشف المنار دليلا آخر وهو انه لا يصح الاداء قبل الوقت وصح بعد دخوله ثم فى تغيير الاسلوب حيث لم يقل وسبب صلوة الوقت اشعار لوجوب الاهتمام بحال الصلوة كانها امر كان الوقت مخصوصا به فلابد ان يرجح الصلوة على سائر الاعمال فى ذلك الوقت ويمكن ان يقال ان الاصل والصلوة بالالف واللام دون اللامين فالتغير من غلط الناسخ فيكون من باب العطف على عاملين مختلفين مع تقدم المجرور .

٢) قوله وللزكوة ملك المال فى شرح المنى سبب وجوب الزكوة المال الذى هو نصاب اذ يضاف اليه يقال زكوة المال ويتضاعف الوجوب بتضاعف المال فى وقت واحد ويجوز التعجيل على الحول اذا وجد النصاب وجواز الاداء يعتمد تمام السبب وقال عليه السلام لاصدقة الا عن ظهر غنى والغنى بالمال .

٣) قوله ورد على سببية ندس ان النصاب ملا اسباب من الزكوة فيكون مؤثرة فى وجوبها فالمراد بالسببية العلية دون مايقابل العلية فيرد الاشكال المذكور اما لو اريد المعنى المقابل فلا يرد لجواز تعدد الاسباب والامور الموصلة الى الشئ فى الجملة وانما لايتعدد المؤثر التام .

٤) قوله فيجب ان يكون الحول قيل دليل السببية الحول معارض لجواز الاداء قبل الحول ولا يجوز الاداء قبل السبب فيسقط بالمعارض فيعمل بدلالة سببية النصاب وايضا كما ان الحول يتكرر على المال كذلك وجود المال يتكرر فى الحولين فالحمل على ان تكرر وجوب الزكوة بتكرر وجوب المال وان لم يكن اولى من الحمل على انه بتكرر الحول فلا اقل من المساواة .

٥) قوله فلدفع هذا حاصله ان التكرر بتكرر الحول مكرر بتكرر المال تقديرا المال ان الحول يتمكن الرجل فيه من تحصيل النماء الذى هو تكرر فى المال فهذا يدل على سببية المال فيرد ان هذا انما يدل على سببية المال التقديرى وذلك يتحقق فيما اذا حال الحول على اقل النصاب فيجب فيه الزكوة مع وايضا لاحاجة فى هذا التقدير الى قوله الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام ويمكن ان يستنبط من هذا وجه آخر فيقال المراد بملك المال الذى جعله سببا للزكوة يعنى الكامل والكمال بالنماء والنماء بالحول فالسبب ملك المال الذى تم عليه الحول فالحول وصف المال وقد قال المصنف فيما سبق بحث اوراق ان النماء ليس بعلة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فهذا يدل على ان الوصف لا يكون سببا .

١) قوله وللصوم اى سبب الصوم نهار رمضان فوجوه التي ذكرتها في العبارة نقلا عن التحقيق وكشف المنار وشرح المغني ولاشارة قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان ترتب الحكم على المشتق يدل على علية مأخذه وقوله عليه السلام صوموا لرؤيته.

وللصوم[1] ايام شهر رمضان[2] كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه[3] ويلى عليه وانما الفطر[4] شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون[5] وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب[6] اولان يجب[7] عليه فيؤدى عنه كما في العاقلة[8] والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد[9] والصبي[10] والفقير

قوله وللصوم اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الاان الامام السرخسي رحمه الله ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالى جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لاغير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف رحمه الله الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذى لايتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق في بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر قوله وعن اما لانتزاع الحكم يعنى ان كلمة عن تدل انتزاع الشىء عن الشىء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهى بحكم الاستقراء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن تمونون وهو باطل لان العبد لايملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة والفقير من يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لاخراج على الخراب وذكر في الاسرار مايصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لاوجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيملك ما عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول في الصبى والكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القربة.

والكافر

٢) قوله ايام شهر رمضان فيه احتراز عن لياليه فهى ليست بسبب للصوم وهذا اختيار القاضى الامام ابى زيد الدبوسى والامام فخر الاسلام وصدر الاسلام ابواليسر ومن تابعهم فالجزء الاول من كل يوم سبب وجوب صوم ذلك اليوم ودليلهم على ماذكر في التحقيق ان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك بان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والشرف للعبادة انما هو لوقت ادائها وهو الايام دون الليالى فكذا السببية لوقت الاداء وذهب الامام شمس الائمة السرخسى الى ان السبب مطلق الشهر من غير التقييد بالايام حتى استوت الليالى والايام في السببية لان الشهر مشتمل عليهما فلا ترجيح والدليل على ذلك ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصبح حتى مضى عليه الشهر مجنونا ثم افاق يلزم القضاء ولولم يقرر السبب في حقه بما مضى عليه من الشهر حين الافاقة لم يلزمه القضاء وايضا المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد تمام الشهر يلزمه القضاء.

٣) قوله يمونه ويلى عليه في تاج المصادر المؤنة كسى بكشيدن وتعدى بلاواسطة حرف الجر وذلك يدل على سببية الرأس الفطر بوصف المؤنة والولاية فما فمن يمونه ولا يلى عليه كالزوجة والولد الكبير زمنا وكذا من يلى عليه ولا يمونه كالولد الصغير غنيا لايجب له عليه صدقة الفطر ويرد عليه ان اذا له صغيرا فقيرا او اخذله كذلك رأس يمونه ويلى عليه فيلزم وجوب الفطرة لها وليس الامر كذلك.

٤) قوله وانما الفطر شرط اى وقت الفطر شرط كذا في التحقيق وهذا احتراز عما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى من ان السبب هو الوقت بدليل الاضافة فقيل صدقة الفطر والمراد وقته كذا في التحقيق وبدليل تكرار الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد الرأس.

٥) قوله لقوله ادوا الخ دليل على سببية الرأس لا يخفى ان الحديث لايدل على ان الولاية لها مدخل في السببية ثم في التحقيق ان الحديث يدل على ان هذه الصدقة من جنس المؤنة او المعنى تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم والمحتاج الى المؤنة هو الرأس دون الوقت فالاول هو السبب.

٦) قوله اما لانتزاع الحكم اى اما لتحليل او صلة الاسقاط اى ادوا لاجل من تمونون او ادوا مسقطين عمن تمونون.

٧) قوله او لان يجب عليه المرفوع الى الحكم والمجرور الى من تمونون.

٨) قوله كما في العاقلة اذا قيل ادى عنه العاقلة لو ادوا الدية عنه العاقلة معناه ان الدية تجب على العاقلة ويتحملها العاقلة ويؤدونها عنه.

٩) قوله على العبد اذ ليس له يؤدى به الواجب والتكليف بما ليس في وسع العبد غير جائز.

١٠) قوله والصبى لعدم المال وعدم القدرة على الكسب لضعف في البدن والعقل.

والكافر[1] فثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب[2] بتضاعف الرأس والاضافة الى[3] الفطر تعارضه الاضافة الى الرأس وهى تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف[4] تضاعف الوجوب[5] هذا جواب اشكال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا[6] المجاز لايجرى فى التضاعف وايضا وصف[7] المؤنة اى فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية الرأس وللحج[8] البيت واما الوقت[9] والاستطاعة فشرط

قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر خفى لايحتمل الاستعارة التى هى من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس ببعيد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب فى احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد فى الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الاان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل مثل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده متجدد للحاجة قوله فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع مايتوهم من ان الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن رأس يلى عليه كما فى العبيد والبهايم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية قوله وللحج اى سبب وجوب الحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ لااضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولاوجوب بدون الاستطاعة .

١) قوله والكافر هذا عند مشائخ ديارنا لان صدقة الفطر عبادة فيها مؤنة على ماسيأتى فى باب الحكوم والكفار لا يخاطبون بالعبادات عندهم فى حق وجوب الاداء وانما يخاطبون بها فى حق المؤاخذة فى الآخرة واما عند العراقيين فهم يخاطبون بها فى وجوب الاداء فيجب عندهم صدقة الفطر على الكافر ثم الكافر الذى يؤدى الرجل عنه الفطرة يحتمل ان يكون مملوكا له وهو ان يكون ولده صبيا فان كفر الصبي معتبر حتى يصح ردته وان كان ابوه مسلما ولا يحتمل ان يكون غيرهما فلا حاجة الى ذكره بعدها .

٢) قوله وايضا يتضاعف هذا معارض لما قال الشافعى رحمه الله تعالى ان الواجب يتكرر بتكرر الوقت .

٣) قوله الاضافة الى الرأس كقول الشاعر وسكوة رؤس الناس بكرة فطرهم بقول رسول صلى الله صاع من البر يحتمل الاستعارة اى الاضافة باعتبار تمحا يحتمل الاستعارة التخيلية وهى اضافة لازم من لوازم المشبه به فى التشبيه المضمر الذى لم يذكر من اركانه غير المشبه وهو الاستعارة بالكناية فالفطر باعتبار ماله من المدخل فى وجوب الصدقة يشبه الرأس وقيل انما باعتبار المضاف اليه يحتمل الاستعارة المصرحة وهى ذكر المشبه به وارادة المشبه على ان الفطر يسمى الرأس مجازا تشبيها بالمشبه به فى المدخل فى الوجوب لان الاصل سببية الرأس وشرطية الفطر الاصل متعين المدخل هو الرأس والمشبه لابد ان يكون غير اقوى من المشبه به .

٤) قوله بخلاف اه اى تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس امر لا يحتمل غير حقيقته كسائر الامور المتحققة فى نفس الامر ثم لو اراد المصنف الترجيح بقوة الدليل فينبغى ان يقتصر الكلام على ذكر الاحتمال فى الاضافة دون التضاعف اذ لا مدخل فى ذلك لتعارض بين الاضافتين ولو اراد الترجيح بكثرة الاصول فهذا خلاف المذهب .

٥) قوله هذا جواب من سؤال فى التحقيق ذكر السؤال بنوع آخر حيث قال جواب ما يقال لما كانت الاضافة دليل السببية شرعا فى صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الرأس والى الفطر والمراد وقته وكذا يتكرر الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد الرأس كما يتكرر الرأس مع اتحاد الوقت فلم يجعل الرأس سببا والوقت شرطا وحينئذ لا يكون جواب المصنف جوابا بل الجواب انا رجحنا الرأس فى كونه سببا بوصف المؤنة .

٦) قوله وهذا المجاز لايجرى فى التضاعف قيل الزكوة يتضاعف بتضاعف الحول وهو شرط فى الحقيقة وليس سبب وكذلك جاز التقدم عليه وذلك بطريق التجوز اقامة للشرط مقام السبب .

٧) قوله وايضا وصف المؤنة قد حققنا ذلك فيما سبق من قوله عليه السلام الخ .

٨) قوله وللحج البيت للاضافة لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فى التحقيق بقوله قال ابو اليسر ان البيت محرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله تعالى لا له .

٩) قوله واما الوقت الوقت شرط الاداء والاستطاعة شرط الوجوب حتى ان الوقت شرط الاداء والاستطاعة بالاقامة فى مصر والصحة والحرية وسلامة العين والرجل شرط الوجوب فى الجمعة وانما قلنا ان الامور المذكورة استطاعة فى الجمعة اذ بالاقامة يتمكن من حضور الصلوة وكذا بالصحة والفراغ عن خدمة المولى .

وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض قوله وهو تبع حال من الخارج عبادة اى العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى سببه الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعه فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اى لاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى

قوله وللعشر يعنى ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فتجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر فى السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقى العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعنى الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامى وباعتبار النماء التقديرى الخراج عقوبة لما فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والغلو منه رأس الخطيئات وهذا يصلح سببا للقتال والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء فى ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان فى سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعى رحمه الله يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض .

وللطهارة

١) قوله وللعشر له اى السبب للعشر الارض مع وصف النماء الحقيقى الذى تحققه الخارج وذاته المتحققة والدليل على سببية الارض اضافة العشر اليها كما يقال عشر الارض وتوصيفها به كما يقال ارض عشرية وعلى اعتبار صفة النماء العشر اسم لجزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء .

٢) قوله بحقيقة الخارج اما متعلق باسم الفاعل والباء للسببية او متعلق بالمقدر حالا من الارض فهى بمعنى مع اى السبب مجموع الارض وحقيقة النماء وحينئذ يكون التوصيف بالنماء مستدركا .

٣) قوله وبهذا الاعتبار اى باعتبار مدخل الارض فى السببية مؤنة الارض .

٤) قوله وباعتبار الخارج اى باعتبار مدخل الخارج فيها .

٥) قوله وهو تبع الارض اورده للاشعار بان جهة المؤنة غالبة على جهة العبادة ولذلك سماه فيما بعد مؤنة فيها عبادة ولم يسم عبادة فيها مؤنة .

٦) قوله فاشبه الزكوة اذ كل منهما جزء من سبب وجوبه .

٧) قوله وكذا الخراج اراد الخراج الوظيفة وهو ان يكون الواجب شيئا فى الذمة يتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض كما وضع عمر رضى الله عنه على سواد العراق لكل جريب يبلغه الماء صاعا من بر او شعير او درهما واما خراج المقاسمة وهو ما يتعلق بالخارج كربع الخارج او ثلثه او نحو ذلك فهو كالعشر حتى اذا عطل الارض مع التمكن من الزراعة لا يجب كالعشر كذا فى الظهيرية فلا يجب الخراج فيه .

٨) قوله الا ان النماء له قوله اى سببية الارض النامية فالدليل فيه على سببية الارض مثل ما مر فى العشر وعلى اعتبار النماء التقدير الذى هو التمكن من الزراعة ان الخراج سقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن اشتغال الارض فيه كذا فى التحقيق فى تاج المصادر اليهقى الاصطلام ازبن بركندن .

قوله الا ان النماء يعنى ان المعتبر فى الخراج ليس حقيقة الخارج بل تقديره .

٩) قوله باعتبار الوصف النماء التقديرى وصف الارض وهو كونها بحيث يمكن فيها الزرع وتبعية الوصف للموصوف امر ظاهر فكذلك لم يصرح به هنا .

١٠) قوله لان الزراعة قد يقال كما انها عمارة الدنيا فكذلك التجارة فى مال الزكوة الذى يجب فيه نية التجارة عمارة الدنيا فحينئذ ينبغى ان يكون الزكوة فيه عبادة باعتبار الاصل وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من التجارة مع ان مطلق الزكوة كالصلوة حينئذ خالصة العبادة .

١١) قوله ولذلك انه قد يقال ذلك انما يقتضى عدم اتصاف ارض واحد بالعشرية والخراجية لان عدم وجوب العشر والخراج معا فى ارض واحد والا فلا يجب على شخص واحد الصلوة والحد معا اذ الاول عبادة والثانى عقوبة .

وللطهارة[1] ارادة الصلوة والحدث شرط[2] وللحدود[3] والعقوبات ما نسبت اليه[4] من سرقة وقتل[5] وللكفارات[6] ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة[7] .

قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضى اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضى اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهى شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثانى بان المشروط صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر قوله وللحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقى هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها الظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هى اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يحنث ويشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعنى البر لكنها قائمة في حق الخلف والسبب في الاصل والخلف واحد .

١) قوله وللطهارة انه قيل فيلزم عدم صحة الطهارة قبل ارادة الصلوة لان الحكم لا يصح قبل وجود سببه كالكفارة قبل الحنث منه او الصلوة قبل الوقت .

٢) قوله والحدث شرط اى شرط لوجوب الوضوء فلا يرد انه يلزم كون الصلوة مشروطة بالحدث لانها مشروطة بنفس الطهارة والمشروطة بالحدث انما هو وجوب الطهارة لانفسها لايقال ان الطهارة قد يجب بالنذر مع عدم الحدث لانا نقول نحن في فصل دفع آلة الآثرة في تقسيم الطهارة ان الوضوء لا يجب بالشروع والنذر .

٣) قوله وللحدود وهى خمسة حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وحد قطع الطريق وذكرها مع اضافتة في العقوبات لان العقوبة ما يجب جزاء الاثم لان المراد بها ههنا ما يجب حقا للعبد والحد يجب حقا لله تعالى واجماع المتقين في حد القذف لا ينافى ذلك على ان الحق لله تعالى فيه غالب لان حق العبد سبب لحقوق الله والنار سبب ان الله تعالى حرم الزنا فيرجع الى حق الله تعالى .

٤) قوله ما نسبت اليه يرجع الى مجموع الحدود والعقوبات فيما اضيفت اليه الحدود وقد مر ما اضيفت اليه العقوبات كضمان الغصب ودية شبه العمد او الخطأ وقود العمد في النفس او ما دونه لو يقال القصاص جزاء العمد فوجدت الاضافة .

٥) قوله من سرقة وقتل نشر على ترتيب اللف .

٦) قوله وللكفارات فيها معنى العقوبة والعبادة ولذلك ذكرها بعد العقوبات على ان المراد العقوبات المحضة فكفارة الصوم وكفارة اليمين جزاء الافطار والحنث فيكون سببا الفطر والحنث .

٧) قوله دائر بين الحظر والاباحة اى متلبس بالوجهين فالافطار مباح من حيث ذات الفعل كالاكل والشرب والوطى محظور من حيث انه ابطال العبادة ولا يرد الافطار بالزنا وشرب الخمر فذات الفعل ومواصل الوطى والشرب الموجود في وطى المملوكة وشرب الشراب الحلال مباح وانما الحرمة باعتبار المحل وفي التحقيق ولا يلزم عليه الافطار بالزنا وشرب الخمر لان الزنا وشرب الخمر ليسا سببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا للصوم لا يجب عليه الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وقد بينا ان الافطار من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له تمكنت فيه الاباحة وقتل الخطأ مباح من حيث انه رمى الى الصيد او الحربى والهدف محظور من حيث انه اتلاف النفس بغير حق والحنث في قوله والله لا ادخل البلد مباح من حيث انه دخول البلد محظور من حيث انه هتك حرمة اسم الله والظهار باعتبار انه تشبيه مباح وباعتبار انه تحريم ما احل الله تعالى محظور وقتل الصيد حالة الاحرام ودلالة المحرم القاتل عليه مباح في حد ذاته محظور باعتبار انه في حالة الاحرام فسبب الجزاء هو قتل الصيد بتقويم العدلين ايضا متردد بين الاباحة والحظر والجزاء المذكور من الكفارات على ما يفهم من كلام صاحب التحقيق وانما قال من امر دائر بين الاباحة والحظر لما سيقول ان الكفارة عقوبة وجوبا وعقوبة اداء فهى دائرة بين العقوبة والعبادة فينبغى ان يكون سببها ايضا دائرا بين امرين يناسبهما العقوبة والعبادة .

والشرعية المعاملات البقاء المقدراي للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان مايترتب عليه الحكم ان كان شيئا لايدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لايدرك تأثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا فى القياس يخص باسم العلة

قوله والشرعية المعاملات يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر فى البقاء الى امور صناعية فى الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل فى النظام بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهى ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات قوله وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التى هى آثارها وهى التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهى اما ان يتعلق بامر الآخرة وهى العبادات او بامر الدنيا وهى اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات او باعتبار المدنية وهى العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل قوله واعلم انه لما كان المتعارف فى العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك فى بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تأثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من الملاقات القوم ولا مشاحة فيها.

واما

١) قوله والشرعية المعاملات اى السبب لشرعيتها ان الله تعالى اراد بها بقاء العالم الذى قدره له الى قيام الساعة فالمعاملات فى الة القاطعة لبقاء والبقاء من الله الباقى لها - وفى التحقيق وبيانه ما ذكر المشائخ الثلث القاضى الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقائه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور والاناث مواضع الحرث فيشرع له طريق يتأدى به ما قدر الله تعالى غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة فى المراد لان فى التغالب فساد اذ فى الشركة ضياعا فان الاب من انتسب بعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات فى اصل الجبلة وكذا لا طريق لبقاء النفس الى اوله غير اصابة المال بعضهم من بعض ومايحتاج اليه كل نفس بكفايتها لا يكون حاصلا لديها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتسابها الوجيب اكتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض كما فى التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد.

٢) قوله التصرفات المشروعة قيل هذا منقوض بما اذا غصب وغيره الغاصب فاعظم منافعه حتى شئ وملكه فالسبب للاختصاص الشرعى بالملك هنا ليس الا التصرف الغير المشروع.

٣) قوله كالبيع اما اطلاق السبب عليهما وتحسير انما هما علتان للملك اسبابا ومعنى او حكما مبنى على التجوز.

٤) قوله مايترتب ترتب الشئ على شئ آخر وجوده بعده مع لزومه اليه فالشرط قد ينفك عنه الشروط كالطهارة من الصلوة وقد يتأخر عنه كالخطبة من صلوة العيد وليس بمعنى مطلق الترتب فلا يلزم دخول الشئ فى القسم وخروجه من الاقسام ولا يخفى ان السبب قد يوجد بدون الترتب كما فى حل قيد عبد ابق بعد الحل وفتح باب القفص الذى فر الطير بعده فبينهما عموم من وجه لوجود الترتب فى العلية المحضة.

٥) قوله كالوقت للصلوة الجزء الاول من الوقت مؤثر فى اصل الوجوب كالبيع فى وجوب الثمن فى الذمة والجزء الاخير مؤثر فى وجوب الاداء كالمطالبة بالثمن فى وجوب ادائه فلو ادى الصلوة فى اول الوقت يصح لانه بعد الوجوب فلا يلزم الاعادة ولو اخر الى الوقت لا يأثم وانما الاثم لو اخر الاداء عن اخير الوقت.

٦) قوله يخص باسم السبب هذا تعريف ثالث للسبب غير هذا المعنى يباين المعانى الاخر التى عرفه المصنف اولا وهو ان يكون خارجا من الشئ الذى لايدرك العقل تأثيره فيه ولا يكون بصنع المكلف غير مؤثر فيه ان وجب ان يكون مؤثرا فيه كالوقت فى الصلوة فظاهر انه يباين بالمباينة للمعنى الاول وان لم يجب فيباين بالمباينة الجزئية لاجتماعهما فى صورة الترتب بدون التأثير المفروضة ووجود الاول بدون الثالث فيما لا ترتب كدلالة السارق على مال يسرقه ووجود الثالث بدون الاول فى الوقت من الصلوة واما المعنى الثانى وهو مايتوسط بينه وبين الحكم العلة فان ثبت ان الحكم ليس لازما له اصلا بل فى جميع الصور قد ينفك عنه الحكم كحل الدابة بالنسبة الى هلاك ما وطئه وكدلالة السارق بالنسبة الى تلك العلة والاول عليه فبينهما مباينة كلية اذ لا ترتب حينئذ فى الثانى اذ اللزوم قد اعتبر فى الترتب كما مر وان ثبت انه قد يكون لازما له فان وجب التأثير فى الثالث فبينهما مباينة كلية ايضا اذ لا تأثير فى الثانى بل المتبر هو الواسطة بينه وبين الحكم.

واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلية وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته واخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة

قوله واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف رحمه الله اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اى اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهي في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى العلة وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اى الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها فهي طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اى اذا لم تعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اى التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار مايئول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبنى على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب

فان قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رحمه

قوله فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور في اصول الامام السرخسي رحمه الله وابي اليسر فهو انهم لايضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا توجد فيه معارضة العلة لكنها لاتصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق عبده فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رحمه الله يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل فلابد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء حينئذ لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد تسقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لايمكن الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعنى التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولاجناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه مبنى على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلايضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعنى تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام رحمه الله وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشراء دون القضاء • فما ذهب اليه المصنف رحمه الله من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعنى شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق الملك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبنى على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدى الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعنى وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها من معنى التعدى فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذلا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود • وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتخيير فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم يؤدى الى هلاك المال فلابد من الضمان والعتق بلاشيء بمنزلة الضمان على السيد فلابد من الاضافة.

الله

الله لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لاتصلح لضمان العتق لان العلة
قضاء القاضى وانما لاتصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين
بخلاف رجوع الفريقين اى شهود الشرط وشهود اليمين فان العلة تصلح للضمان لانما اثبتت
العتق بطريق التعدى وعندهما لايضمنان لان القضاء لاينفذ فى الباطن فيعتق بحل القيد
وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد
والتشبيه فى ان هنالك شرط لاتعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان
علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم
بين ان العلة لاتصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر
طبعى والمشى مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد
لان الضمان فيما اذا حفر فى غير ملكه

قوله والمشى مباح يعنى ان المشى وان كان سببا وهو يشارك العلة فى الافضاء الى
الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغى ان يضاف الحكم
اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلابد فيما يضاف اليه من صفة التعدى
ولا تعدى فى السبب اعنى المشى لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشى
ايضا متعديا كما اذا كان الحفر فى ملك الغير فسقط الماشى بغير اذن المالك
لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية فى ذلك بل الرواية مطلقة فى ضمان الحافر
المتعدى لا يقال مراده ان المشى مباح فى نفسه وان حرم بالغير فى بعض الصور كما
اذا كان فى ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشى بالاباحة
احتراز من محل الخلاف ففى بعض الوجوه عن اصحاب الشافعى رحمه الله انه لا ضمان
على الحافر عند تعدى المشى.

بخلاف ما اذا اوقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط فى حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لايضمن عندنا فلان الحل لما سبق الاباق الذى هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب اصطبل اوقفص خلافا لمحمد رحمه الله

قوله بخلاف ما اذا اوقع نفسه فى بئر العدوان فانه لاضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر يعنى ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لهاحكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعنى امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لامعنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدى اليه من غير تأثير وهذا حاصل فى الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك قوله وهو اى الشرط الذى فى حكم السبب شرط اعترض عليه اى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعى كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذ فتح الباب على وجه ينفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله فى صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع قوله لايضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك قوله فان الحل بيان لكون حل القيد فى حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لامحالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلابد من ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان الشرط فى معنى السبب لافى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وما يقال فى بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشئ ووسيلة اليه فلابد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلية وهنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو فى الشرط التعليقى لا الحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة فى الصلوة والعقل فى التصرفات على ما سيجئ

له ان

لهاان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان للماء ولهما انه هدر في اثبات الحكم في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال المولى سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اى للحافر لانه يدعى صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله تعالى صورته ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط بصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول

قوله له اى لمحمد رحمه الله ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رحمه الله ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لايحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد ٭ فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لايصلح علة للضمان قلنا لانسلم انه لايصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لايضمن في صورة شق الزق قوله واذا قال المولى فان عورض بان الظاهر ان الانسان لايلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والمولى محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلابد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه قوله واماشرط اسما لاحكما كما اذاقال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لاحكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هى الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا في الآخر .

واما العلامة فقد ذكرنا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لاتتوقف على احصان يحدث متأخرا اقول ما ذكرنا وهو ان الشرط امر متأخر عن صورة العلة ويمتنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لايدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لايكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهي الزنا بهذه الشهادة

قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولاوجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق ليتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف رحمه الله واجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف على الشيء عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة ايصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله محل نظر اما اولا فان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيد عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض۔

ولما

ولما كان لى نظر فى كون الاحصان علامة لاشرطا فى معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لاشرطا اى على تقدير كونه علامة لاشرطا فى معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اى لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغى ان يثبت الاحصان بشادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اى فى عدم القبول فان العقوبات لاتثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لاتثبت العقوبة وهنا لاتثبتها لان الاحصان ليس الاعلامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ودفع انكاره وهو تصلح لذلك اى شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لاتصلح على المسلم وهى تتضمن ضررا بالمسلم اى شهادة الكفار فى هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذى اعتق امر به ليثبت عليه الرجم فلاتصلح لذلك اى لاتصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ماذكر من تكذيبه ورفع انكاره وعلى هذا اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لايثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اى فى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير

قوله ولما كان لى نظر فى كون الاحصان علامة لاشرطا فى معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لاخفاء فى انه ليس شرطا فى معنى العلة اذ الشرط انما يكون فى معنى العلة اذا لم تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة من خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلايصلح ان يكون فى معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة فى الاسرار وهو ان عتق هذا العبد لايثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة فى الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور فى الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولايثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه والحاصل ان شهادتهما يتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثانى الى المسلم فلا تقبل قوله وهنا لاتثبتها اى فى صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لايثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لاعلة اوسبب اوشرط فى معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة قوله وهو تصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر فى معنى ان مع الفعل قوله وهو ما ذكر اى اضرار المسلم فى هذه الصورة تكذيبه فى ادعائه الرق ودفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية فى المشهود به وهو الحد وذلك منتف فى الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية فى المشهود عليه وهو كونه مسلما فلايقبل فى الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم .

فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اى بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد
هنا اى فى شهادة القابلة الاتعيين الولد وهى مقبولة فيه اى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد
فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابقة فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابى
حنيفة رحمه الله لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط
لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما
اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها فى حقه اى فى حق
الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعا لها لا عند ابى حنيفة رحمه الله
لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اى لاثبات الشرط مايشترط
لاثبات حكمه وهو الطلاق كما فى العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات
حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى اى شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية
لا تقبل الافيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو
الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة كما فى شهادة المرأة
على ثيابة امة بيعت على انها بكر فى حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل فى حق الرد وان
كانت مقبولة فى حق البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحلف البائع وقال الشافعى رحمه الله
الاصل فى المسلم العفة والقذف كبيرة ثم العجز من اقامة البينة يعرف ذلك اى كونها
كبيرة اى يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لانه يصير كبيرة
عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابقا عليه
اى على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعى رحمه الله وان
لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز من اقامة
البينة فاقيم عليه الجلد

قوله وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لا تقبل شهادة القابلة فى الصورة المذكورة لان الولادة فى هذا
ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها
كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار
الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فيكون الولادة علامة معرفة
قوله واذا علق بالولادة طلاق يعنى فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد
احدهما فعند ابى حنيفة رحمه الله يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما فى تعليق الطلاق بالحيض
ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر
عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده
يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت فى حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا
امتناع فى ثبوت الولادة فى حق نفسها لا فى حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع فى ثبوت ثيابة
الامة فى نفسها لا فى حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى
المشترى انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا وهو كونها شرطا
والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثانى واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم
وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا فى شرح التقويم.

بخلاف

بخلاف الجلد اذ هو فعل حسى اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسى لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا فى ذلك القذف قلنا القذف فى نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اى حسبة لله تعالى وهواى القذف لايحل الا ان يوجد المشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضرهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا اى لرد القاضى شهادة الرامى والعفة اصل لكن لاتصلح لاثبات رد الشهادة لماعرف ان الاصل لايصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ماجلد يبطل رد شهادته ويحد الزانى وان تقادم العهد اى ان اتى بالبينة على الزنا بعد ماجلد الرامى لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد اى رد شهادة الرامى ولايثبت الحد اى حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة فى درء الحد .

قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمى والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة فى حق رد الشهادة فكذا فى حق الجلد فينبغى ان يقدم الجلد على العجز لاسيما ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم عند الشافعى رحمه الله فان قيل ان قوله تعالى ثم لم يأتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت زيدا فانت طالق وعبدى حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فى الدار فلو جعل مجرد الدخول شرطا فى حق القذف لزم الغاء الشرط الثانى فى حقه قلنا لو سلم ان قوله تعالى ولاتقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا فى حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه فى حقه علامة لا شرط حقيقى وفى حق الجلد شرط لاعلامة وهو ان القذف فى نفسه كبيرة فيكفى فى رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله قلنا يعنى لا نسلم ان القذف فى نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان فى نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغى ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا ان لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود فى البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس فى ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثانى فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لامستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء وان كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لاعلامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغى ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك فى انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرء بها الحد واختلفوا فى حد التقادم فاشار الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رحمه الله الى رأى القاضى فى كل عصر والاصح انه مقدر بشهر .

باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسى وماله وجود آخر شرعى فالاول
بعد ان يكون متعلقا بحكم شرعى اما ان يكون سببا لحكم آخر اولم يكن كالزنا فانه حرام
وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثانى كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم
آخر وهو الملك وكالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ماليس له الا وجود حسى كالزنا
والاكل ونحوه وما له وجود شرعى مع الوجود الحسى فالمحكوم به لابد ان يكون متعلقا بحكم
شرعى فبعد ان يكون كذلك لايخلو من ان يكون سببا لحكم شرعى آخر اولم يكن فحصل
اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسى وهو متعلق بحكم شرعى وسبب لحكم شرعى
آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعى وهو وجوب الحد والثانى ما ليس له الا وجود حسى
وهو متعلق بحكم شرعى لكنه ليس سببا لحكم شرعى كالاكل اما كونه متعلقا بحكم شرعى
فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعى وهو متعلق بحكم شرعى
وسبب لحكم شرعى كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعى ومتعلق بحكم
شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلوة والوجود الشرعى بحسب اركان وشرائط اعتبرها
الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا غير الذاتية

قوله باب المحكوم به وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا
اى من وجوده فى الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون
له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسى ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه
مثل تصديق القلب والنية فى العبادات ثم مع وجوده الحسى اما ان يكون له وجود شرعى
اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعى اولا ومعنى الوجود الشرعى ان
يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود
تلك الاركان والشرائط وينتفى بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعى
ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعى هو صفة لفعل المكلف كالزنا
لوجود الحد اوالرله كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا
لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود
شرعى ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخرى معتبرة فى الشرع فى ذلك الفعل
لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند
الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع
بالخمر اوالخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقى
اصله وان انتفى شىء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء
الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما قالوا
بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اى باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ
الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعى رحمه الله هما لفظان مترادفان ولا مشاحة فى
الاصطلاح قوله ثم المحكوم به اما حق الله تعالى المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام
من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق
الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى ولله ما فى السموات وما فى الارض وباعتبار التضرر
او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير
فظهر بما ذكرنا انه لايتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى

يسمى

١) قوله يسمى صحيحا ان حصل معها الاوصاف والا فاسداً ان لم يحصل . ٢) قوله الاركان اى ان لم يوجد مجموع الاركان والشرائط وذلك بانتفاء شيء منها سواء فى ضمن انتفاء الكل اولا . ٣) قوله ثم المحكوم باراد الجنس فيصح اسناد الجمع اليه . ٤) قوله اما حقوق الله تعالى فى التحقيق قال السيد الامام ابو القاسم فى اصول الفقه الحق موجود من كل وجه الذى لاريب فى وجوده ومنه السحر حق والعين حق قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما اولئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت الذى يتعلق به المصلحة العام باتخاذه قبلة بصلواتهم وليست الاضافة اليه تعالى باعتبار انه ينتفع بشيء فانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وحق العبد اولا باعتبار التخليق لان الكل سواء فى ذلك وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة لبعض الناس كحرمة مال الغير قيل عليه فاذا اجتمع الحقان لابد من ان يغلب حق الله لان نفع العام اولى من نفع الخاص ويتحمل له ضرر الخاص لاجل نفع العام كما لو تترس الكفار لجميع المسلمين ونعلم قطعا انا لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس تخلص اكثر المسلمين فيحمل الرمى الى الترس ذكره المصنف فى القياس والجواب انا لانسلم ان نفع العام دائما اولى من نفع الخاص كما اذا كان نفع العام احد قليل من المال ونفع الخاص خلاص النفس من القتل وحفظ الدم فان الثانى غالب على الاول قطعا ثم يجوز ان يقال ان الاضافة الى الله تعالى باعتبار التخليق ووجه التخصيص مع ان الكل فيه سواء ان لااختصاص له بواحد من العباد بخلاف حق العبد . ٥) قوله اوما اجتمعا فيه فان قيل كيف يجتمعان وحق الله تعالى يقتضي العموم وحق العبد

يسمى صحيحا والا فاسدا اى ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم توجد اى الاركان والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اى ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله او حقوق العباد اوما اجتمعا فيه والاول غالب اوما اجتمعا فيه والثانى غالب اما حقوق الله فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا

قوله اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء قوله وكل اى كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها ماله اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى عليه السلام كما يعرفون ابنائهم ويستيقنون امره

يقتضي الخصوص وهما لا يجتمعان قلنا انما لا يجتمع العام والخاص من جهة واحدة فليكن فى الوضع جهتان تعم باعتبار احدهما وتخص باعتبار الاخرى كما فى حد القذف فهو يتضمن الجهتين احدهما دفع العار من المقذوف والاخرى تحذير الناس من الاتيان بالقذف واعتبارهم بذلك والاول يخص المقذوف والثانية يعم الناس ولا يخفى ان مثل هاتين الجهتين يوجد فى جميع حقوق العباد كحرمة مال زيد على غيره فيها فائدتان احديهما ان يبقى ماله عنده ويختص به ما يمسه والاخرى اعتبار الناس بذلك سائر الاموال واحترازهم عن النهب والغارة لسبب انه خلاف حكم الله تعالى ثم حصر المحكوم به وهو فعل العبد فى الاربعة بمجرد الاستقراء لذا لعقل يجوز ان لا يكون فعل العبد حق الله تعالى ولا حق العبد ولا ما اجتمعا وما اجتمعا فيه يجوز ان يستوى فيه الحقان .

٦) قوله وفروعه وهى سائر العبادات لانها متفرعة على الايمان يكون صحتها بصحة الايمان وقد صحت فى كشف المنار بذكر الصلوة والصوم والحج والجهاد والعمرة والاعتكاف وجعل العمرة تابعة للحج كسنة الصلوة والاعتكاف لكونه لانتظار الصلوة واختصاصه بالمسجد الذى بناه الصلوة تابعا للصلوة قال ان الصوم قربة ملحقة بالصلوة كانها وسيلة اليها فيه لم المقصور والمشروع والصلوة يشتمل عليهما .

٧) قوله وكل مشتمل فالصلوة اصلها الفرائض فيها والملحق الواجبات والزوائد السنن والمستحبات وكذلك الحج والصوم اصله الامساك عن المفطرات والملحق الاجتناب عن المحرمات والمكروهات فى الصوم والزوائد والاعتكاف والتراويح والزكوة اصلها اداء الوسط والملحق اداء غيره بحسابه او الاصل اداء نفس الزكوة وهو ما من جنس ماتيه الزكوة كالابل فى الابل والشاة فى الشاة والملحق اداء القيمة والزوائد رعاية المندوبات والتحرز عن المكروهات وايضا صاحب التحقيق بعد ما ذكر العبادات الخمسة وقال اصل هذه الفروع وعماد الدين الصلوة ثم بعدها الزكوة ثم بعدها الصوم وبعده الحج وبعد هذه الجملة الجهاد وقال واما سواها من نوافل العبادات اوسننها وآدابها فمن الزوائد لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فذلك يتناول اجزاء الصلوة التى سنن وآداب فيها وما هو من نوعها كصلوة النفل ومثل ذلك فى الحج وغيره فلا يبعد ان يراد بالاشتمال فى قول المصنف رحمه الله تعالى ما يعم اشتمال الكل شيء على الجزء واشتمال الجنس على الافراد والآحاد .

٨) قوله فالايمان اصله التصديق يحتمل الشيئين احدهما ان الايمان فى الاصل هو التصديق حتى ان الاقرار باللسان زائد على الحقيقة خارج عن ذاته ثم الحق ان الاقرار بالايمان وجد جزءا منه قال صاحب كشف المنار وهو فى الاصل زائد فانقلب ركن فى احكام الدنيا والآخرة وثانيهما ان الركن الذى هو اصل فى الايمان محكم لا يحتمل السقوط بعذر الاكراه وغيره من الاعذار هو التصديق واما الاقرار باللسان فركن ملحق بالاصل دونه حتى يسقط بالعذر ومعنى التصديق الاعتقاد بان النبى عليه السلام صادق فى جميع ما جاء به من عند الله تعالى من الشرائع سواء كان فى شأن الصانع كوجوده ووجوبه ووحدانيته وصفات السبع الثبوتية وصفات السلبية وغير ذلك من صفات الكمال اوفى غير ذلك كالصلوة وسائر الشرائع ثم الايمان قسمان ما هو ايمان عند الله تعالى وما هو ايمان عند الخلق والثانى هو الاقرار فيجب واما الاول فى حال التمكن من الاقرار مجموع التصديق والاقرار وفى حال عدم التمكن هو التصديق فقط فالمراد بالايمان فى قوله والايمان اصله الايمان عند الله تعالى .

١) قوله عند الله وعند الناس ولما عند الله فلانتفاء الجزء الحق واما عند الناس فلان الايمان هو نفس الاقرار فالتفريع على الالحاق انما هو انتفاء الايمان عند الله تعالى اذ لا الحاق فى الايمان عند الناس . ٢) قوله وهذا عند بعض علمائنا وهم الفقهاء كذا فى كشف المنار وفى التلويح وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء . ٣) قوله اما عند البعض لم قال العلامة فى شرحه للعقائد وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا وهذا اختيار الشيخ ابى منصور وايضا قال فى ذلك الموضع مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان فالكلام فى الايمان عند الله تعالى على ثلثة مذاهب . ٤) قوله وهو اصل فى حقها ليس المعنى ان الاقرار اصل فى حق الاحكام الدنيوية بالنسبة الى التصديق وهو ان يكون ملحقا بالاقرار حتى يكون الايمان فى حقها ايضا مجموع الامرين بل المعنى ان المبتنى عليه فى حقها هو الاقرار من غير حاجة الى حقيقة التصديق فهى لو كانت يكون من الزوائد فالمراد بالاصالة الاصالة النسبية بمعنى التصديق من الزوائد فلابد فى ذلك . ٥) قوله ولا يصح ردته قيل فيه نظر لان ردة المكره وان كان دليلا على الكفر مع المعارض الدال على ايمانه وهو الاكراه وقيام السيف على رأسه لكن يزول به الاقرار وان بقى التصديق ومدار الاحكام انما هو على اقرار فكما ثبت به العصمة فى النفس والطفل والمال يزول العصمة بزواله والجواب ان الاقرار الذى

عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل فى حقها اى الاقرار اصل فى حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره فى حق الدنيا ولا يصح ردته لان الاداء دليل محض لا ركن لازم وزوائد الايمان الاعمال

الا انهم استكبروا ولو ينعتوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسى والامام فخر الاسلام رحمهما الله تعالى وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فيناط الاحكام بدليله الذى هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل فى احكام الدنيا لا بتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربى او الذمى فاقر صح ايمانه فى حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا فى حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبدل الاعتقاد وزوائد الايمان هى الاعمال لما ورد فى الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزوائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة اوحكما بالانتظار على شريطة الاستعداد .

وعبادة

ثبت بالصحة وقد وجد واقطع لذلا بقاء للاعراض فلا يتصور زواله اصلا فلا يزول العصمة الا بحقيقة الارتداد ولما ظهوره فوليس بركن من حقيقته بدليل كفر من كذب بقلبه ولم يقر بلسانه بالاجماع كذا فى كشف المنار ولا وجود للشىء بدون ركنه فيكون الظهور فى الردة دليلا محضا على ما فى الضمير فلا عبرة به مع المعارض فلا يسقط العصمة الثابتة يقينا بالشك .

٦) قوله وزوائد الايمان اى زوائده التى فرض الايمان مشتملا عليه الاعمال اى اداء الفرائض والواجبات والسنن والمستحبات وترك المحرمات والمكروهات سواء كان ذلك فى العبادات والمعاملات وسواء كان من حقوق الله تعالى وحقوق العباد فذلك بعد ما وجد يكون جزء من الايمان كالسن من الشاة كما يدل عليه لفظ الاشتمال ولو لم يوجد لا ينفى اصل الايمان فحقيقة الايمان وهى مجموع التصديق والاقرار لا التصديق فقط او الاقرار فقط وان كانت لا يزيد بزيادة الاعمال ولا ينقص بنقصانها ولكن وصف كماله ولاشك فى ازدياده وانتقاصه بهما لان كماله مقارنة الاعمال الصالحة ثم ما يدل عليه لفظ الاشتمال من جزئية الاعمال من الايمان الكامل انما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى كذا فى شرح العقائد فمذهب الحنفية انها ليست جزءا من حقيقة الايمان كما هو مذهب المعتزلة ولا جزءا من الايمان الكامل فكيف يصح ان يقال عندهم ان الاعمال زوائد الايمان يشتمل عليها الايمان فان قيل الاحاديث الدالة على ان الاعمال ركن من الايمان كقوله عليه السلام بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقام الصلوة وايتاء الزكوة والحج وصوم رمضان وقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة فاذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم واموالهم فالايمان والاسلام واحد وما به عصمة النفس والمال انما هو الايمان فاذا كان العصمة منوطا بهذه الامور يكون الايمان مجموعها فيثبت الدلالة على ان الاعمال داخلة فى الايمان اما محولة على جزئية الاعمال من حقيقة الايمان فذلك مذهب المعتزلة او على جزئيتها من كمال الايمان وهذا مذهب الشافعى رحمه الله تعالى فعلى التقديرين ينتفى المذاهب الحنفية قلنا هذه الاحاديث معارضة بما يدل على عدم جزئية الاعمال كقوله عليه السلام ذاق طعم الايمان من رضى بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا وكما روى عن ابى ذر قال اتيت النبى صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر وكقوله عليه السلام من شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله حرم عليه النار فدخول الجنة او تحريم النار ليس الا مع الايمان فهو يتحقق بدونها ويجوز ان يقال ان تلك الاحاديث محمولة على التجوز اى من ترك الامتثال فكانه لا ايمان له حيث ترك ما يقتضيه الايمان ولان ترك الطاعات يورث الظلمة فى القلب قد يفضى الى الكفر لا على نفى اصل الايمان او وصف كماله ليلزم كونها من متممات الايمان .

وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه اى لان الخراج لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة والمؤنة لايبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف

قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها المطهرة للصائم واشتراط النية فى ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما كان فيها معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة فى العبادة الخالصة فوجب فى مال الصبي والمجنون اعتبارا بجانب المؤنة خلافا لمحمد رحمه الله فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح قوله ومؤنة فيها عقوبة لما كانت المؤنة فى العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه فى بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء فى العشر والتمكن من الزراعة فى الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان فى الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل للكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا اوقسمت الاراضى بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعنى الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان فى العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافى القربة من كل وجه ولان فى العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان فى الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمى ارضا عشرية فعند محمد رحمه الله تبقى على العشر لانه مؤنة الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط فى حقه وعند ابى يوسف رحمه الله يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلابد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف فى حق الكافر مشروع فى الجملة كصدقات بنى تغلب وما يمر به الذمى على العاشر ، لايقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار فى حكم الخراج الذى هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابى حنيفة رحمه الله ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس فى قوم معين تعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل فى الكافر وهو الخراج.

١) قوله وعبادة فيها مؤنة فى التحقيق المؤنة الثقل وفى تاج المصادر البيهقى ميانت مؤنة قيل مما كثرت له وقيل ماتهيأت له قيل ماعلمت له وايضا فى تاج المصادر الاكثرات بك داشتن فالظاهر ان المعنى ما احتملت ثقل ضيافته بحيث ما لايدمت فيها وذلك يتضمن الاكثرات التهيؤ والعلم فسروه بذلك ثم ذكر ذلك القسم بعد العبادة الخالصة على خلاف ما فى التحقيق وشرح المغنى حيث ذكر فيهما فى المرتبة الثانية العقوبات الكاملة ثم العقوبات القاصرة ثم الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة ثم عبادة فيها مؤنة لانه انسب بالعبادة الخالصة لان جهة العبادة فيه غالبة بخلاف غيره من الاقسام وايضا هو متعلق بالعبادة الخالصة فهو الصوم فان صدقة الفطر من زوائد الصوم ومكملاته واما العقوبات فيتعلق بالمعاصى وايضا هو مثل الزكوة فكل منهما مطهرة الزكوة تطهر المال من الدنس والفطرة تطهر الصائم عن القذر والرفث كما جاء فى الحديث وفى كل منهما يشترط ملك النصاب وانما سمى بذلك اشارة بان العبادة غالبة على المؤنة فى التحقيق لنسبة الشرع صدقة الفطر وكونه مطهرة للصائم عن القذر والرفث واعتبار صفة الغنى فيمن يجب عليه كما فى الزكوة واشتراط النية فى ادائه حتى لا يتأدى بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى الكافر صدقة الفطر من عنه لايجوز كما لو زكى ماله وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب رأس الغير وكون الرأس فيه سببا يدلان على ان فيه معنى المؤنة كالنفقة فتعين ان جهة الكون عبادة اكثر .

٢) قوله فلم يشترط له لقصور العبادة حيث لم يخلص عبادة وانما يشترط الاهلية الكاملة فى العبادات الخالصة فالزكوة لا يجب فى مال الصبي والمجنون وصدقة الفطر يجب كنفقة ذوى الارحام كذا فى التحقيق وايضا فيه ان هذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله استحسانا والقياس ان لايجب صدقة الفطر عليهما فى مالهما كما قال محمد رحمه الله تعالى وزفر فان كان الاب غنيا يجب عليه حتى لو اداها من مالهما ضمن كما ادى صدقته ووجبت عليه لسبب العبد من مال الصغير وجه القياس ان الخطاب موضوع عن الصبي والمجنون ووجوب العبادات انما هو بالخطاب فما كان معنى العبادة فيها راجحا لايجب عليهما ووجه الاستحسان انها تشبه الزكوة باعتبار انها عبادة وصدقة ويشبه العشر باعتبار انها مؤنة فلا يجب عليهما مع الفقر كالزكوة ويجب مع الغنى كما يصح ايجاب العشر عليهما .

٣) قوله ومؤنة فيها عقوبة اى جهة المؤنة غالبة على جهة العقوبة فالخراج قد مر ان سببه الارض النامية وانه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة التى عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فما هو باعتبار الاصل غالب على ما هو باعتبار الوصف .

٤) قوله فلا يبتدأ اى لا يوضع الخراج على مسلم ملك الارض فى اول الفتح اذ المسلم اهل الكرامة لا اهل العقوبة وذلك بان فتح دار الحرب عنوة فقسم الامام الاراضى بين الجيش المسلمين او اسلم اهلها طوعا فيكون املاكهم لهم او اسلم رجل منهم فى دار الحرب قبل ان يفتح عنوة فانه عصم نفسه وطفله ومالا معه او اودعه معصوما فبعد الاستيلاء لا يزول ملكه فى ماله واما اذا اسلم فى دار الاسلام فيجيء ماله واطفاله وكان ماله واطفاله فئ بالاتفاق كذا فى شرح البرجندى ولعل المراد انه كان فى دار الاسلام بعد ما اسلم وكان ماله وطفله فى دار الحرب لاعند معصوم اذ لو اسلم هنا وذهب الى دار الحرب وكان ماله عنده او اسلم هنا واودع ماله عند مسلم فى دار الحرب فالظاهر انه لا فئ .

٥) قوله لكنه يبقى اى يبقى الخراج على المسلم بعد ما ابتدأ على الكافر صورته كان المالك فى اول الفتح كافرا فباع الكافر ارضه من المسلم فلا يوضع على المسلم خراج قد وضع على البائع فى هذه الارض .

٦) قوله لايبطل بالشك يعنى وصف المؤنة دليل البقاء على المسلم لانه اهلها ووصف العقوبة دليل السقوط عنه فلا يثبت السقوط بالشك بعد ما لم يكن وايضا يقال باعتبار العقوبة فى الابتداء دفع وفى البقاء رفع والاول اسهل والثانى اصعب فاعتبر الاسهل دون الاصعب .

٧) قوله على ان والوصف الاول علاوة الدليل فيقوى جانب ثبوت الحكم ولايثبت بالاستقلال فلا يلزم ثبوت الخراج على المسلم ابتداء باعتبار علية جهة المؤنة بعدم جريان اصل الدليل .

٨) قوله على ما سبق اى بناء على ما سبق او المعنى حكمنا بذلك على وفق ما سبق وعلى طريقه .

ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد رحمه الله كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رحمه الله يضاعف لأن فيه اى في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اى العشر إذ هي اى المضاعفة اسهل من الابطال اصلاً اعلم ان محمدا رحمه الله قاس ابتاء العشر على الكافر على ابتاء الخراج على المسلم فقال ابويوسف رحمه الله ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لاينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافي فلابد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه مشروع في الجملة وعند ابي حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلايصار اليه مع امكان الاصل وهوالخراج لأن التضعيف ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لايؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلايكونون في حكمهم وحق قائم بنفسه اى لايجب في ذمة احد

قوله وحق قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعله اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لاحقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة.

كخمس

١) قوله ومؤنة فيها عبادة اى جهة المؤنة غالبة فالعشر كونه مؤنة باعتبار اصل الارض وكونه عبادة باعتبار الفرع التابع الخارج من الارض فالاول غالب فلذلك التسمية بذلك الاسم.
٢) قوله لان فيه معنى العبادة لشبهه بالزكوة باعتباره جزء من الخارج كما ان الزكوة جزء من النصاب وقد ذكره المصنف فيما سبق وبهذا الوجه يقتضي ان يكون خراج المقاسمة في حكم العشر وهو ظاهر في مضاعف العشر وهي الخمس ايضا معنى العبادة فلايجب على الكافر عف. ٣) قوله من كل وجه حال من الفاعل وهوالضمير الراجع الى الكافر تحت الفعل اى قويا من اى وجه كان الكفر كالكون مع اهله او الجناية والطاعة او المعصية والصلاح او الفساد ككونه مع الكتاب اوبدونه وعبادة الوثن او غيره من الشيطان او النار او الكوا كب او من الفحول ككون العبادة اعتقادية وهي الايمان اوقولية او عملية بدنية او مالية وككونها عبادة خالصة اومتضمنة للمؤنة او العقوبة فالحاصل العبادة لايجتمع مع الكفر اصلا اذ الكفار ليسوا مخاطبين بالعبادات في حق وجوب الاداء في الدنيا فهذا انما يتم اذا ثبت ان علمائنا قائلون بان الكفار غير مخاطبين بالعبادات لكن قال المصنف في الركن الاول في فصل ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ان شمس الائمة ذكر ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسئلة.
٤) قوله فاما الاسلام فهو بنفسه ينافي العقوبة ومع مايقارنه من المعاصي كالقتل والزنا والسرقة الى غير ذلك لاينافي بل يجامعها وهذا جواب عن قياس محمد رحمه الله تعالى العشر على الخراج. ٥) قوله اصلا انما تميز عن نسبة بين الاسهل والابطال اى اسهل من اصل الابطال سواء كان ابطالا للكل اوالبعض كنصف العشر والماتميز من نسبة بين الابطال وبين ما عوض عنه اللام من المضاف اليه اى من ابطال العشر او ابطال الواجب اى ابطال اصل العشر اواصل الواجب وذلك بان لايجب شيء.
٦) قوله اذ هي في حقه اى مضاعف مايؤخذ من المسلم في حق الكافر مشروع في الجملة فالعاشر يأخذ من الذمي ضعف مايؤخذ من المسلم وايضا صدقات بني تغلب ضعف مايؤخذ من المسلمين من الزكوة فبنو تغلب قوم من نصارى من العرب ذو شوكة وقوة وطالبهم عمر رضي الله عنه بالجزية فابوا وخاف عمر رضي الله عنه ان يلحقوا بالروم فيصيروا عونا لهم فقالوا انا نعطي مايعطي المسلمين من الصدقة فابى ذلك عمر رضي الله عنه ثم قالوا انا نعطي ضعف ما يؤخذ من المسلمين من الصدقات فقبل عمر رضي الله عنه منهم وقال هذه جزية فسموها ماشئتم حتى وقع الصلح على ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم.
٧) قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب خراجا في التحقيق لانه لايمكن ابقاء معنى العبادة من العشر لان معنى القربة في صرفه الى مصارف الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب بحيث يصرف الى الفقراء فان مالا نصرفه الى المقاتلة فهو اداء حق آخر لما تبدل مستحقه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عشرا واذا سقط الاول وجب حق الآخر كان الخراج اولى من الغير تسمية كما في ابتداء المن عليهم.
٨) قوله اذالتضعيف امر ضروري قد تبين وجه الضرورة في صدقات بني تغلب وهو خوف الفتنة فيما ذكرنا من قبل وهذا لا يجرى في مقابلة العاشر مع التاجر الذي فلايتم الدليل.
٩) قوله لان التضعيف الخ يعني ان الحكم الثابت على خلاف القياس بنص او اجماع يقتصر على مورده كانتقاض الوضوء بالقهقهة الثابت بقوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة وهو على خلاف القياس لانه ليس بخارج اقتصر على المورد وهو ان يكون في صلوة فيها ركوع وسجود وان يكون من البالغ وان يكون في اليقظة فلا ينقض الوضوء قهقهة من ليس في الصلوة ولا قهقهة مصلي صلوة الجنازة ولاقهقهة من يسجد التلاوة ولا قهقهة الصبي ولا قهقهة النائم كذا في شرح الوقاية والتضعيف قد ثبت بالاجماع في بني تغلب لخوف الفتنة على خلاف القياس اذ القياس ان يؤخذ منهم الجزية كغيرهم من الكفار فيقتصر على مورد الاجماع وهو ذلك القوم وموضع الفتنة وفيه نظر لان حكم الثابت في بني تغلب بالاجماع على خلاف القياس كان تبديل الجزية بتضعيف الزكوة لاجنس التضعيف بل لاجنس تضعيف الزكوة بل تضعيف الزكوة في مقابلة سقوط الجزية فاللازم انما هو انتفاء ذلك الحكم بهؤلاء القوم دون مطلق التضعيف كيف وقد وجد التضعيف في الذمي التاجر. ١٠) قوله لان تلك الطائفة دليل على كون التضعيف بخلاف القياس.
١١) قوله فلا يكونون اى فلا يكونون الطائفة المذكورة داخلين في حكم الكفار الذي غلب عليهم المسلمون واقرهم الامام على املاكهم وهو اخذ الجزية منهم اذا كانوا من اهل الكتاب اوالمجوسي اوعبدة الاوثان من العجم كما هو القياس لانهم كانوا النصارى من العرب. ١٢) قوله اى لايجب في ذمة احد يعني في اول زمان تعلقه بالعين لا يجب في ذمة احد بعدم الملك لاحد فيها فالمعادن موجودة قبل ان يجدها الواجد وفي ذلك الزمان يتعلق بها الخمس بدون ان يجب في ذمة احد وكذلك الغنائم موجودة قبل القسمة وقبل ان يملكها احد وقد تعلق بها الخمس من غير ان يجب في ذمة احد واما العشر والزكوة فانما يتعلقان بالخارج من الارض وبالنصاب الناس بعد ان كانا في ملك المالك ففي ذلك الوقت يجب في ذمة المالك وفي تحقيق وحق قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او بغيرها.

١) قوله كخمس الغنائم والمعادن في المهذب المعادن جمع من العدن وهو الاقامة والاستقرار في مكان في تاج المصادر العدن مقيم بودن بجاى فهو اما مصدر ميمى بمعنى اسم الفاعل اى المعادن الثابت في مكان واحد بحسب اصل الخلقة او صفة مشبهة او اسم آلة فمعدن الذهب والفضة ما به العدن واقامت الناس في منازلهم وعند عدمها يسافرون لاجل تحصيلها او اسم مكان فهو محل قيام ما فيه ومكان تقرره والغنائم في المهذب الغنم غنيمت الغنائم جمع وفي التحقيق الغنيمة ما يأخذها المسلمون من اموال الكفار بطريق الاستيلاء فكل من خمس المعادن والغنائم حق وجب لله تعالى بحكم الوهبة لاحق لاحد فيه اما الاول فظاهر وكذا الثاني بناء على ان الجهاد حقه لاعزاز دينه فالمصاب به كله له قال الله تعالى قل الانفال لله ورسوله ومعنى الاضافة الى الرسول انه خليفة الله ينفذ حقوقه فيما بين الناس لكنه تعالى جعل اربعة الاخماس للواحد والغانم منه بمحض لطفه وكرمه فاذا كانا كذلك فاداءها ليس بطريق العبادة كالزكوة والعشر ولا بطريق معاملة واداء حقوق العباد ولا بطريق المؤنة كالخراج والفطرة اوليس من ماله المؤدى ولا في مقابلة حق العبد ولا مسيا من رأس لوارض اوغيرها ولا مؤنة لذلك .

كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطى مقصر يلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اى لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع اى شهد ان مورثه قتل زيدا فقتل مورثه قصاصا ثم رجع عن الشهادة لم يحرم ميراثه لانه اى حرمان الارث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر لانها اى الكفارات جزاء الفعل والصبى اى لا يجب الكفارات على الصبى لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعى رحمه الله فيهما اى المسبب والصبى لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر اى لا يجب الكفارات على الكافر

قوله وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اى مباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبى اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعى ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة والحاق السبب هاهنا بالحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اى العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطى يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم قوله لانها اى الكفارات عند الشافعى رحمه الله ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والسبب واعترض عليه بان ضمان التلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران محتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل قيل المراد بالتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما في غيره فظاهر .

٢) قوله وعقوبات العقوبة قوله من عقبه اذا تبعه اسم للمضرة والشدة المرتبة على الاسم زاجرة عنه لانه تعقبه وتبعه .

٣) قوله كالحدود اراد غير حد القذف اذ هو ليس مما بصدده وهو خالص حق الله تعالى فهى عقوبة كاملة يتأذى بها بحسب ظاهر البدن وباطن النفس واما حرمان الارث فليس فيه الا التأذى بحسب النفس والقلب .

٤) قوله فلا يثبت تفريع على كون الحرمان عقوبة فيلزم انتفاء الحدود عن الصبى بالطريق الاول لانها عقوبات كاملة فلا معنى لثبوت الكامل مع سقوط القاصر تحقيقا ونظرا بحال الصبى وفي التحقيق فلا يثبت في حق الصبى العقوبة الكاملة وايضا فيه ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبى حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم من الميراث عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى .

٥) قوله لا يوصف بالتقصير لان الصبا ينافى الخطاب لقصور الآلة والوصف بالتقصير لا يكون الا مع الخطاب .

٦) قوله والبالغ الخاطى اى اذا كان عاقلا لا مجنونا فحينئذ يوصف بالتقصير لان الخطاب متوجه عليه في التسبب وانما الخطأ دافع المؤاخذة بالجزاء الكامل وهو القصاص لا انه يخرج عن حيز الخطاب فلا يدفع جزاء التقصير .

٧) قوله ولا في القتل عطف على قوله في حق الصبى وذلك بمجرد الاشتراك في النفى دون التفريع على كون حرمان الارث عقوبة لان المسبب والراجع من الشهادة ليسا مستحقين لسقوط العقوبة عنهما كالصبى والتفريع مبنى على ذلك .

٨) قوله لانه جزاء المباشرة قال عليه السلام القاتل لا يرث واطلاق لفظ القاتل على المسبب مجازا وانما هو حقيقة في المباشرة .

٩) قوله كالكفارات في كشف المنار فيها معنى العبادة في الاداء لانها يؤدى بما هو محض عبادة وهو الصوم والتحرير واطعام المساكين ويشترط فيها النية ويجب بطريق الفتوى ويؤمر عليه بالاداء بنفسه ولا يستوفى منه كرها وما فوض الشرع اقامة شىء من العقوبات على المرء الى نفسه وفيها معنى العقوبة لانها لم يجب الا جزية والعقوبة هى التى يجب جزاء الفعل فاما العبادة فيجب مبتداء وسميت كفارة باعتبار انها ساترة للذنب وفي التحقيق فلا يجب تفريع على انها عقوبة وهى جزاء الفعل دون التسبب فالمسبب لا يجب عليه لانه ليس بفاعل والصبى لا يجب عليه لانه ليس من اهل العقوبة .

١٠) قوله لانها عنده ضمان المتلف يعنى ان ضمان التلف يكون على المسبب كما اذا سقط في البئر دابة فهلكت وعلى الصبى كما اذا اتلف مال الغير .

١١) قوله وهذا اى كون الكفارة ضمان متلف لا يصح في الكفارة الصوم وكفارة اليمين وكفارة الظهار اذ ليس هنا امر موجود اتلفه الانسان فيجب عليه ضمان نعم في كفارة القتل وكذا جزاء قتل الصيد على المحرم يوجد الاتلاف ولكن الكفارة ليس بازاء المتلف بل بازاء الفعل فلا يكون ضمان المتلف .

١٢) قوله اى لا يجب الكفارات على الكافر لانها ساترة للذنب والكافر ليس اهلا لذلك .

لوصف العبادة وهي اى العبادة فيها غالبة اى في الكفارات الا في كفارة الظهار فان

وصف العقوبة فيها غالبة لأنه اى الظهار منكر من القول وزور

قوله وهي اى العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم او اعتاق او صدقة يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة ولهذا لا يدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولو لا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه يجوز اداؤها قبل العود لانها انما شرعت انهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينة انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة يصير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لامحالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا يرى انه لامعنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به لتعلق الاحكام بالحل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت الكفارة به لتعلق الاحكام بالشرط كمن حلف لايكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لايليق بالحكمة .

وكذا

١) قوله لوصف العبادة يدل على ان عدم وجوبها على الكافر تفريع على كونها دائرة بين العبادة والعقوبة باعتبار الوصف الاول لا يقال ان الكفارة عقوبة وجوبا وعبادة اداء فالمانع من الوجوب انما هو وصف العقوبة في من ليس اهلا لها واما وصف العبادة فانما يمنع الاداء ممن ليس اهلا للعبادة دون الوجوب لانا نقول الوجوب بفرض الاداء فاذا لم يصح الاداء من شخص لا يجب عليه فالمانع عن الاداء مانع عن الوجوب .

٢) قوله الا في كفارة الظهار الاستثناء متعلق بقوله وهي فيها غالبة لفظ التحقيق يدل على ان كفارة الظهار كسائر الكفارات في ان جهة العبادة فيها راجحة حيث قال جهة العبادة فيها راجحة فلا كفارة الفطر وفيه ان جهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل الوجوب مع عذر الخطأ والنسيان والاكراه وقال في جناية المحرم انه اذا اصطاد لمخمصة او حلق الرأس لاذى به رأسه جاز له الاصطياد والحلق ويجب عليه الكفارة وجهة العقوبة يمنع الوجوب مع العذر فعند استواء الجهتين لا يثبت الوجوب بالشك باعتبار ان جهة العبادة غير مانعة والاصل عدم الوجوب واذا لم يجب عند فرض الاستواء ففي صورة ان يكون جهة العقوبة غالبة لم يجب بالطريق الاول وقال في كفارة الافطار ان جهة العقوبة فيها غالبة لان سببها جناية محضة وهو الافطار بطريق القصد بما يصلح غذاء وقال صاحب كشف المنار وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع وايضا قال في غير كفارة الافطار وكفارة الظهار ان جهة العبادة فيها غالبة عندنا لان سببها دائر بين الحظر والاباحة كاليمين على ما يأتي والقتل خطأ فيجب عبادة وعقوبة اعتبارا للحظر والاباحة والاداء عبادة محضة فرجحت جهة العبادة .

٣) قوله لانه منكر اى مردود ومستقبح في الشرع والمذهب الزور دروغ كذا في الصراح قيل كما ان الظهار منكر فكذلك القتل الذي هو سبب العمد منكر وموجب الاثم والدية المغلظة والكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى كذا في الهداية فيكون وصف العقوبة في كفارته ايضا غالبا ولم يقولوا بذلك .

وكذا كفارة الفطر اى وصف العقوبة غالبة فيها لقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لاتجب على الخاطىء ولأن الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغى ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه مادام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اى العبادة والعقوبة وهى اى الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا فى الشرع ما هذا شانه اى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اى لم نجد فى الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم

قوله وكذا كفارة الفطر يعنى ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المصنف رحمه الله من كون العقوبة غالبة فى كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذى به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى الجناية الثانى الاجماع على ان الكفارة لاتجب على من افطر خطأ بان سبق الماء حلقه فى المضمضة فلو لم يعتبر فى سببها كمال الجناية لماسقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفى كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس فى الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغى ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما فى الجنايه فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولايخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا قوله وهى اى الكفارة عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها يتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهى قربة وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام فى كفارة الفطر خاصة بمعنى انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر من القتل الخطأ مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مأمور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشىء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد فى الشرع بل لا يتصور.

١) قوله لقوله عليه السلام قيل سوق الحديث لبيان ان لا يجب على المظاهر من الكفارة يجب على المفطر وماجمع كفارة فى الظهار جمع كفارة فى الافطار وهذا يدل على انهما سواء ديناوحرمة فكما ان الاول يؤثر فى كفارته عقوبة فكذا الثانى ولاجماعهم يعنى ان السقوط بالخطأ دليل ان العقوبة غالبة اذ لو تساويا فلا يثبت مقتضى العقوبة وهو عدم الوجوب مع عذر النسيان لوجود المعارض وهو وصف العبادة المقتضى للوجوب مع الخطأ وفيه نظر لان الاصل عدم الوجوب على ما فى التحقيق فبعرض المساواة وتساقط الدليلين وعند ذلك يرجع الى الاصل فالسقوط لا يستدعى غلبة العقوبة لجواز ثبوته بالاصل ثم ان الاستصحاب لايكون حجة الاثبات ولكن عدم وجوب الكفارة من باب الدفع دون الاثبات فيكون حجة فيه.

٢) قوله ولان الافطار الخ هذا منقوض بشبه العمد وبجناية المحرم بقتل الصيد او الحلق قصدا بدون العذر التى عند صاحب التحقيق جزاءها كفارة مع ان وصف العبادة غالب فيها على ما قالوا.

٣) قوله ثم ورد الخ والجواب ان الاشتمال على معنى العبادة باعتبار ان اداء الكفارة بالتحرير او الاطعام او الصوم وكل ذلك عبادة الى آخر ما نقلنا عن كشف المنار فى قوله كالكفارات وكون السبب حراما محضا وذنبا خالصا لا يزيل ذلك فلا ينافى العبادة.

٤) قوله بل هو منع حق هذا الجواب لا يجدى نفعا بعد ما سلم ان تمحض الحرمة وعدم شبهة الاباحة توجب تمحض الكفارة فى العقوبة وانتفاء وصف العبادة رأسا لان منع الحق عن التسليم الى المستحق وان كان دون ابطال الحق الثابت لكنه ايضا حرام محض هنا.

٥) قوله عقوبة وجوبا الخ لان الوجوب بطريق الجزاء عند الجناية والاداء بطريق العبادة كما تبين.

٦) قوله كاقامة الحدود عقوبة على المحدود من حيث انها وجبت اجزية الجنايات وعبادة منه من حيث انه مكن الامام من الاستيفاء وتحمل المشقة طاعة لله وطلبا لرضائه فيكون جهتان بالقياس الى الواحد وقيل انها عبادة من الامام حيث قام بامر الله تعالى فحينئذ يكون كل من الجهتين بالنظر الى شخص آخر.

١) قوله تفريع على ان كفارة اه فيكون متعلقا بقوله وكذا كفارة الفطر فيتوسط بين الاصل والفرع اداة الاصل وما يتعلق بالدليل الآخر وهو قوله لكن الصوم وقوله وهو عقوبة اه لو رجع الضمير الى كفارة الفطر يكون بيانا للايجاب بالوصفين. ولو رجع الى الكفارات يكون دليلا عليه وليس كلاما برأسه اجنبيا فلا يلزم الفصل بين الاصل والفرع بالاجنبي فعلية العقوبة يوجب سقوط كفارة الصوم بشبهة الخطأ فى الفعل اوالاعتقاد كما اذا تمضمض اواستنشق فدخل الماء جوفه اوافطر يظن انه فى الليل وشبهة الاكراه وهو ظاهر وشبهة عدم صلاحية النفع كما اذا ابتلع حصاة. ٢) قوله وبشبهة قضاء القاضى من باب حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى والاظهر ان يقال كشبهة قضاء القاضى. ٣) قوله فافطر اى المتفرد بالرؤية. ٤) قوله بالوقاع ذكر ذلك ليلزم عدم الكفارة فى الاكل والشرب بالطريق الاول لانها على الخلاف ووجوب الكفارة فيما ثبت بالقياس واما الوقاع فتفق عليه وثابت بالنص وهو حديث الاعرابى فاذا لم تجب الكفارة فى الوقاع لم يجب فيهما بالاولى ثم ان الكفارة واجبة فيهما عندنا خلافا للشافعى ودليله انها شرعت فى الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب

لم يعكس حتى تسقط بالشبهة كالحدود تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضى فى المنفرد اى المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعى رحمه الله فتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف

قوله فتسقط عنه تفريعات على ان العقوبة غالبة فى كفارة الفطر الا ان توسيط قوله وهى عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصنف رحمه الله جعل الضمير فى قوله وهى عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر اوغروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لايختلف بين محل ومحل اما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة فى اباحة الافطار كمن قتل بسيفه اوشرب خمره الثانى انها تسقط بشبهة قضاء القاضى كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضى فرد شهادته لتفرده اولفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم افطر فى هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضى برد شهادته خطأ لايخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضى بفقتله الولى وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لايجب القصاص على الولى وعند الشافعى رحمه الله تجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان فى حقه بدليل قطعى وجهل الغير لايورث شبهة فى حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت فى ذلك اليوم اومرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق فى هذا اليوم منافيا فى الصوم اواستحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار فى ذلك اليوم لان السفر مبيح فى نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له الحق.

وما

بالتوبة فلا يقاس عليه غيره ونحن نقول انها تعلقت بالجناية على وجه الكمال وقد تحققت فى الاكل والشرب بطريق السد.

٦) قوله خلافا للشافعى رحمه الله تعالى لانه قد تيقن بوجود رمضان ووجوب الصوم عليه فاذا افطر قصدا كان كما اذا علم بذلك بحكم القاضى وافطر قصدا فكما تجب فيه الكفارة تجب فى صورة العلم بالمعاينة بالاولى ولنا ان بالقضاء قد تمكنت الشبهة فصار كصورة الخطأ.

٧) قوله فتسقط اذا افطرت الظاهر ان هذا ليس من باب الشبهة اذ بالحيض يتبين عدم وجوب الصوم وحل الافطار قطعا والشبهة الحل انما يكون مع غلبة الظن بعدالشبهة فليس فروع ان العقوبة فى كفارة الصوم غالبة وان العقوبة يسقط بالشبهة كالحدود.

٨) قوله اومرضت اراد مرضا يضر معه الصوم.

٩) قوله وكذا اذا اصبح اه السفر اذا كان متقدما على الافطار يتمكن شبهة اباحة الافطار فى زمان وقوعه فلا كفارة واما اذا كان متأخرا عنه فبالافطار يتقرر وجوب الكفارة فلا يسقط بفعل العبد ما وجب حق الله تعالى فتجب الكفارة كذا فى التلويح.

١٠) قوله واما حقوق العباد كالبيع والهبة والشفعة والوكالة والكفالة الى غير ذلك ووجه الترتيب بوضع ذلك فى المرتبة الثانية ظاهر.

١١) قوله حد القذف وهو مشتمل على الحقين بالاجماع كذا فى التحقيق فمن حيث انه بايجاب الله تعالى حدا او زاجرا حق الله تعالى ومن حيث انه يدفع العار عن المقذوف حق العبد لحق الله تعالى غالب عندنا لان حق العبد وهو دفع العار مبنى على القذف يوجب لحوق العار وذلك لحرمة زنا التى هى حق الله فيكون مسندا الى حق الله وايضا الحاق العار على العبد كما هو جناية فى حق العبد كذلك جناية فى حق الله تعالى كما فى التحقيق وله تعالى فى عرض المقذوف حق كما يقال العبد وما فى يده كان لمولاه. فمن جهة الاولى خالص حق الله ومن الجهة الثانية وهى انه دفع العار يكون حقا لله تعالى وحقا للعبد وكونه حقا للعبد مستندا الى حق الله تعالى فيغلب حق الله تعالى وفى التحقيق عدم سقوط حرمة القذف بجنايات العبد من الكفر والكبائر دليل على انه ليس حق العبد ولو كان يسقط بها حرمة الدم سقط بالكفر فهى كحرمة الزنا لا يسقط بكفر المرأة وجنايتها وينصف بالرق دليل على انه حق الله لان ما يجب حقا للعبد لا ينصف بالرق كاتلاف المال واستيفائه الى الامام وهو انما يتعين نائبا فى استيفاء حق الله تعالى ثم اذا كان حق الله تعالى غالبا فلا يجرى فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا فى رواية بشر بن الوليد ابى يوسف رحمه الله تعالى كذا فى التحقيق وايضا فيه يجرى التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او كلمات متفرقة لايقام عليه الاحد واحد وعند الشافعى رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ويجرى فيه التداخل كل ذلك فى التحقيق وما اجتمعا فيه والثانى غالب القصاص القتل جناية على النفس فيكون حق العبد وجناية فى ملك الله وعبده فيكون حقا لله تعالى وايضا فانه بحكم الله حيث نهى عن ذلك فيكون الزاجر عن ذلك حق الله تعالى ولذلك يسقط بالشبهات كالحدود التى هى خالص حق الله تعالى لكن حق العبد فيه راجح بلا خلاف حق ان الاستيفاء الى الولى ويجرى فيه الارث والعفو والصلح بالمال.

وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله عندنا وهذه المتوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه حتى لايعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اي لما كان اداؤه اصلا واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لايعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لابكفره تبعية ثم تبعية اهل الدار

قوله وما اجتمعا اي وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة اوكلمات متفرقة لايقام عليه الاحد واحد ولا يجري فيه الارث ولايسقط بعفو المقذوف وينتصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال قوله واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي رحمه الله اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولايسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لايجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما الى احد الابوين اذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لاعن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا ولقائل ان يقال لاامتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه .

١) قوله فخالص حق الله تعالى لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا الآية سماه الله تعالى جزاء ومطلق الجزاء حق الله تعالى وسماه قطع الطريق محاربة الله فيكون جزاء من محاربة الله تعالى حقا له وذكر الرسول للتعظيم لكونه خليفة الله في تنفيذ الاحكام لا لاثبات حق آخر له عليه السلام غير حق الله واذا كان خالص حق الله فلو كان قتلا لما قتل قاطع الطريق فلا يجرى فيه العفو من اولياء المقتول المقطوع كذا في الكافي .

٢) قوله عندنا واما عند الشافعي رحمه الله تعالى ففيه حق العبد ايضا من جهة ان فيه معنى القصاص اذا كان قتلا كذا في التلويح .

٣) قوله وهذه الحقوق الخ الظاهر ان الاشارة الى الحقوق الاربعة من حق الله خالصا وحق العبد خالصا وما اجتمعا فيه والاول غالب وما اجتمعا فيه والثاني غالب لكن اقسام الثاني لم توجد التقسيم الى الاصل والخلف غير ظاهر فحق الله كالصلوة والصوم والحج الاصل اداؤها والخلف قضاؤها في الهداية وان جامع في احد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة ويمضي في الحج كما يمضي من لم يفسده وليس عليه ان يفارق امرأته في قضاء ما افسده فعلم ان القضاء يجري في الحج ايضا والزكوة الاصل فيها اداء قيمتها والخلف اداء قيمتها وحق العبد في النصب اصله رد العين والخلف اداء المثل او القيمة ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب فالاصل فيه القصاص والخلف المال وفي كشف المنار والصلوة والصوم خلفهما القضاء بما وعند العجز عنه الفدية وفي الحج احجاج الغير .

٥) قوله اصله التصديق والاقرار اي الايمان عند الله في حال التمكن من الاقرار هو المجموع والخلف في ظاهر الشرع في حق الاحكام هو الاقرار وكذلك التصديق خلف عند تعذر الاقرار هذا واما ما قيل ان اصل الايمان هو التصديق حتى يصح الايمان بمجرد ذلك من غير الاقرار مع التمكن منه فلمذهب مرجوح لا اعتداد به كيف ويلزم عليه القول بان ابي طالب لامارات تدل على انه قد صدق النبي عليه السلام وذلك مذهب الشيعة .

٤) قوله ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا قيل هذا يخالف ماسبق من الاقرار اصل في حق احكام الدنيا والجواب ان المراد ان الاقرار خلف عن الاصل معتبرا في احكام الدنيا ليس ظرفا للخلف فهو في حد ذاته خلف لكنه اصل معتبر في الاحكام ولفظ ثم في المواضع الثلاثة للتارة ويعد الدرجة بين الاصل والخلف الاول وبين الاول والثاني وبين الثاني والثالث .

٥) قوله ثم صار اداء احد ابوي الصبي يتبع خير الابوين دينا فانهما اسلم يتبعه فاقرار احدهما بالدين بمنزلة اقرار الصبي به حتى يكون مسلما بمجرد ذلك واما في الكفر فاقرار الابوين معا بالكفر خلف عن اقرار الصبي به .

٦) قوله حتى لايعتبر الخ اذا فرضنا ان اقرار الابوين في الدين خلف عن اقرار الصبي يتفرع عليه ان لا يعتبر التبعية في الكفر مع اقرار الصبي بالايمان وان لا يعتبر التبعية في الايمان مع اقرار بالكفر واذا فرضنا ان اقرارهما في الايمان خلف عن اقراره في الايمان يتفرع عليه ان لا يعتبر التبعية في الايمان مع اقراره بالكفر ولذا فرضنا ان اقرارها في الكفر خلف عن اقراره في الكفر يتفرع عليه ان لايعتبر التبعية في الكفر مع اقراره بالايمان والمفروض ههنا ان اقرار احد الابوين بالايمان خلف عن اقراره به فالمراد بالتبعية في قوله حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه التبعية في الايمان وبالاداء اقرار الصبي بالكفر والحق لاعبرة بالايمان تبعا . قوله مع كفره اصالة وسيأتي في فصل الاهلية انه يصح ردة الصبي فيلزمه احكام الآخرة وكذا احكام الدنيا الا انها تثبت ضمنا .

٧) قوله فيحكم بايمانه والمناسب عكس ذلك اي فيحكم بكفره اصالة لا ايمانه تبعية اذ المفروض المذكور بقوله ثم اداء احد ابوي الصغير انه التبعية في الايمان .

٨) قوله ثم تبعية اهل والاظهر ان يقال مع اداء اهل الدار فذلك عند الجهل بحال ابويه وهو في دار الاسلام بان مات ابويه اوكانا حيين ولايعلم انهما في دار الحرب او بلدة اخرى من بلاد الاسلام .

١) قوله اوالغانمين اذا وجد الصبي مع الغانمين في دارالحرب اوفي الطريق قبل ان يدخلوا دارالاسلام ولم يعلم بحال ابويه يكون مسلما فلا يبتدأ عليه الاسترقاق ان لم يسترق قبل ذلك وان كان رقيقا يجرى عليه احكام الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ۔ ٢) قوله عن اداء احدهما الخلاف في حق الخلافة فكما ان الاصل في الخلافة وهو اداء احدهما يكون خلف عن اداء الصبي فكذلك تبعية اهل الدار يكون خلفا عن اداء الصبي لكن لاعبرة به مع الاصل فاذا وجد الصبي في دارالاسلام ولم يسمع منه الايمان ولا الكفر وكان ابواه كافرين فهو كافر اعتبارا لتبعية الابوين دون تبعية الدار ۔

والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اى اذاعدم الابوان وكذاالطهارة والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى اذا عجزعن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كمايجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضرورى اى التيمم خلف عن الماء عند الشافعى رحمه الله عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال اى الشافعى رحمه الله عطف على قوله لم يجز فى اناءين نجس وطاهر يتحرى ولايتيمم فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولايتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولاضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اى بين النجس والطاهر ولااحتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لاضرورى

قوله لكنه اى التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم فى حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء فى تأدية الفرائض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذلو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضى فحكم التوضى اباحة الدخول فى الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا لهفى حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه وهوالاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعندالشافعى رحمه الله هوخلف ضرورى بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وعلى قال فيمن له اناآن من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقداشتبها عليه التحرى والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر فى الشرع وهوالتحرى فلاضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحرى لان التراب طهور مطلقا عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناآن فى حكم العدم واعلم ان وجوب التحرى عند الشافعى رحمه الله انما هو اذا لم يوجد ماء آخر بيقين واما اذا وجد فالتحرى جائز فلهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى عن عبارة فخر الاسلام رحمه الله حيث قيد جواز التحرى فى مسئلة الاناءين بحالة السفر اى حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لايخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحرى عند الشافعى رحمه الله مبنى على انه لاصحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولاعجز له مع امكان التحرى ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغى وان اريد بكونه ضروريا انه لايكون الابعد ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لايتصور فيه نزاع.

٣) قوله اذا عدما والاشمل ان يقال اذا لم يعلم بحالهما اى الابوان ويجوز ان ارجاع الضمير الى اداء الصغير واداء الابوين ۔

٤) قوله وكذا الطهارة والتيمم هما من حقوق الله تعالى ايضا كالتصديق والاقرار والفرق ان خلف الايمان يصح مع امكان الاصل لكن بشرط عدمه فاداء الابوين يصح عند اداء الصغير مع امكانه واما التيمم فلا يصح مع امكان الطهارة ۔

٥) قوله مطلق اى عن التقييد بان يكون فى حق فرض واحد او فرضين بل فى حق الجميع او من ان يكون بقدر ما يندفع به الضرورة اوزائدا على ذلك.

٦) قوله بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجدالماء ۔

٧) قوله وعنده خلف ضرورى اى يجوز فى موضع الضرورة ولايتعدى الى غيره بدليل فلا يجوز اداء النوافل بتيمم اتى به للفرض لانها ليست ضرورية وانما الضرورى الفرض وليس الامر كذلك فى المحرر ان نوى فى التيمم الفرض دون النفل يجوز له النفل ۔

٨) قوله حتى لم يجز فيه نظر لان كون الخلافة ضرورية انما يقتضى ان لايؤدى بالتيمم ما ليس بضرورى فكما ان الفرض الواحد ضرورى فكذلك الفرائض المتعددة كما اذا اراد ان يقضى ما فاته من الصلوة فى وقت صلوة فكما ان التيمم يتقدر بقدر ما يؤدى به الفرض فينبغى ان يتقدر بقدر ما يؤدى الفرائض ثم المذهب عند الشافعى رحمه الله تعالى ان لايؤدى بتيمم واحد اكثر من فريضة ويصلى من النوافل ماشاء والاصح ان المنذورة كالمكتوبة وانه يجوز الجمع بين فريضة وصلوة جنازة كذا فى المحرر ۔

٩) قوله يتحرى فى تاج المصادر التحرى صواب جستن وفى المغرب التحرى طلب احدى الامرين وهو اولاهما ومن النهاية التحرى قصد والاجتهاد فى الطلب العزم على تخصيص الشئ ثم المراد هنا اما التفكر والتأمل لتحصيل عقده حلية احد الطرفين فلا يلزم حصول الغلبة وهو ظاهر فيضان العلم من عندالله من غير ان يكون باختيارنا وانما تقدر على التأمل فحسب فلا يصح قوله فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا معنى سلب الضرورة لانها انما ينبغى عند الغلبة واما المراد ترجيح احد الجانبين وان كان مع الشك وبلا مرجح فحينئذ لايرتفع الضرورة لحصول الغلبة واما المراد تحصيل الغلبة البتة فهذا تكليف ما ليس فى الوسع ۔

ثم

١٠) قوله وعندنا يتيمم قد يقال ان هذا الماء مشكوك كسؤر الحمار والبغل لتعارض الدليلين على النجاسة والطهارة فيجب تقرر اصل الطهارة فى احد الاناءين وان يتوضأ ويتيمم عند عدم الماء الطاهر كما يفعل فى سؤر الحمار ۔ ١١) قوله ولا احتياج الى الضرورة هذا يدل على ان الضرورة غير العجز او المعنى الاحتياج الى الضرورة مع وجود العجز فالضرورة لايوجد بمجرد التعارض بل لابد من امتناع التحرى واما العجز فيوجد بمجرد التعارض ۔

ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضيء كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن التوضيء فلا يجوز لان المتوضيء صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلايبنى صاحب الاصل القوى صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لايبنى المصلى بركوع وسجود على المومى وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس.

قوله ثم عندنا اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف من الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك ه فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لايزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة في الشيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الايرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لايوجب زيادته على الوضوء فعندهما يجوز امامة التيمم للمتوضيء اذا لم يجد المتوضيء ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضيء ماء فان كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطيء في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضيء لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضيء بالمتيمم كاقتداء غير مومى بالمومى وماذكر ان زفر رحمه الله مع محمد في هذه المسئلة يوافق ماذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضيء بالمتيمم عند زفر رحمه الله وان وجد المتوضيء ماء قوله وشرط الخلفية اى لابد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لامعنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين ؟؟ انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لاينبت الكفارة لعدم امكان البر على ماسبق تحقيق ذلك.

١) قوله ثم عندنا اى عقيبا بمنزلة البيان من قوله فيما سبق وكذا الطهارة والتيمم [illegible] ان التراب خلف الماء ولكل منهما يحصل الطهارة كاملة فلا خلاف بين الطهارة والتيمم عند محمد رحمه الله تعالى وعند زفر ان التيمم [illegible] خلف الوضوء.
٢) قوله فبعد حصول الطهارة اى باستعمال واحد من الماء والتراب. ٣) قوله بكماله اى لاتفاوت بينهما بالكمال والنقصان والاصالة والخلاف.
٤) قوله كامامة الماسح يعنى ان المسح ليس خلفا من الغسل بل البلل خلف من الماء السائل من العضو فنقل ذلك الحكم في الطهارة والتيمم فكما يجوز امامة الماسح الغاسل كذلك يجوز امامة المتيمم المتوضي قيل ان بينهما فرق فان اكثر اعضاء الوضوء مغسول في المسح وللاكثر حكم الكل وليس شيء من الاعضاء مغسولا في التيمم.
٥) قوله كما لايبنى قيل ان بينهما فرق لان الصلوة بالايماء خلف عن الصلوة بالركوع والسجود واما صلوة التيمم فليس خلفا عن صلوة التوضي واما التراب خلف الماء والتيمم خلف الوضوء فلا يلزم هناك بناء القوى على الضعيف بخلاف بناء الراكع الساجد على المومى.
٦) قوله وشرط الخلفية اى شرط قيام جواز الخلف في امكان الاصل امكان الاصل لجواز التيمم مكان الوضوء عند عدم القدرة على استعماله مع وجود الشرط لامكان الطهارة يتبدل العجز قدرة وكذلك الصلوة بطريق الايماء في محل العذر مع امكان الركوع والسجود يتبدل المرض صحة واما وجوب العدة بالاشهر في الطلاق قبل الوطى ووجوب التيمم بالجمع والبزاق عليها مع امكان وجوبها بالاقراء فيه ومع امكان وجوب الوضوء بها لامتناع حدوث الشرائع بعد النبي عليه السلام قاطبة.
٧) قوله ليصير يعني الاصل لانه اذا كان ممتنعا لا يكون السبب سببا موجبا له شرعا والا اى فان وجوب الممتنع سبب على الانسان يلزم التكليف بالمحال وهو باطل.
٨) قوله ثم عدمه لعارض والا فلا يقوم الخلف مكان الاصل فلاعبرة بالفرع مع وجود الاصل فلايرث ابن الابن مع وجود الابن ولايحصل الطهارة بالتراب مع وجود الماء.
٩) قوله كما في مسئلة مس السماء اذا حلف والله لامس السماء يصح الحلف حتى يجب الكفارة لان الاصل وهو البر باتيان المس ممكن اما بارتفاع الانسان الى السماء او بانحطاط السماء الى الارض فالسبب وهو اليمين يوجبه فيجب الخلف وهو الكفارة لانعدام الاصل عادة وفي ذلك ما اذا اسلم في آخر الوقت بعد ما بقي منه مقدار ما لايمكنه ان يصلي فيه فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لامكان القدرة على الاداء بامتداد الوقت بتوقف الشمس كما كان سليمان عليه السلام فالوقت ينعقد سببا لوجوب الاداء هنا مع انعدامه عادة فيجب الخلف وهو القضاء.
١٠) قوله بخلاف الغموس في الصراح الغموس بالفتح فرو بردن غموس كارسخت فسمى به المعنى الشرعي وهو اليمين على فعل او ترك ماض كاذبا عمدا لانه اسم شاق يجعل صاحبه غريقا في الاثم فالبر غير ممكن فايقاع ما لم يوجد في الماضي وازالة ما قد وقع والقطع فيه لايتصور فلايجب الخلف وهو الكفارة واما اليمين بالتعليق كقولك ان امرئت ماء هذا الكوز في هذا الزمان فانت طالق فالسبب هناك اليمين والاصل الواجب به عدم الاحراق والخلف ونوع الجزاء فثبوت الخلف هنا ايضا مشروطا بامكان الاصل حتى لو حلف ان لم ترق ماء هذا الكوز في هذا الزمان فانت كذا ولا ماء فيه لا يقع الطلاق لامتناع الاحراق في الهداية ومن قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامرأته طالق فليس في هذا الكوز ماء لم يحنث عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى.

باب المحكوم عليه ولابدله من اهليته للحكم وهي لاتثبت الا بالعقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدأ المطلوب للقلب او نور

يحصل باشراق العقل الذي

قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف اى الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لايكون جسما ولا جسمانيا ولايتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولوقال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات اونفس العلم

أخبر

١) باب المحكوم عليه ولا بدله من اهليته للحكم اما عطف على التقدير اى لا بد من المحكوم عليه ذاته ولا بد من اهليته او على ما اضيف اليه الباب بتأويل المفرد الباب المحكوم عليه ووجوب اهليته .

٢) قوله لاتثبت قيل قد يثبت اهلية حكم الاباحة بدون العقل حتى يباح للمجنون والصبي ما يباح للعاقل البالغ والايلزم التحريم عليهما وذلك ايضا والجواب ان المراد بالحكم الوجوب والحرمة والكراهة قد مر ان العبادة التي فيها مؤنة كصدقة الفطر لم يشترط لها كمال الاهلية حتى يجب في مال الصبي فلو اريد مالا عليه كمالها لايصح القول بوجوبها ولو اريد الاهلية في الجملة فذلك قد يكون بغير العقل والجواب بعد اختيار الشق الاول ان وجوب الفطرة في مال الصبي انما هو على الولي دون الصبي .

٣) قوله هو نور يضيء والظاهر ان الضمير يرجع الى العقل المذكور في قوله الا بالعقل فيلزم الاستخدام والمراد بلفظ العقل انما هو قوة النفس الانسانية وكمالها وضيره اثر العقل المذكور في قوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل والقوة المذكورة هي قابلية في النفس بها يوجد الادراك بسبب ذلك الاثر كما ان رؤية البصر بسبب ضوء الشمس قابلية فيه حتى غيره لاجله وله محل اثر النفس الانسانية وهي النفس الناطقة والادراك والمذاقة وهي كمال القوة المذكورة ثم في التحقيق نور في بدن الآدمي قيل محله الرأس وقيل القلب ويجوز ان يكون محل العقل القلب لكن لما كان الادراك في الرأس نسب اليه والنصوص يدل على ذلك قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية وقوله تعالى في قلوبهم مرض اراد بالمرض الجهل والبلادة وقوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة الآية الى غير ذلك من الآيات الدالة على كون القلب محل العلم والجهل وما يتعلق بذلك فيكون محل العقل اذ لا وجه لنسبة ما هو بالعقل اليه بدون ان يكون محلا له قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من احد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صدقا من قلبه الا حرمه الله على النار وكقوله لابي هريرة رضي الله عنه من لقيت يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه فبشره بالجنة اى باخبر رسول الله ونظائر ذلك كثيرة .

٤) قوله طريق اى طريق تحصيل العلوم وهو المعلومات المرتبة من التعريفات والحجج فيه يحصل العلم بكل من تلك المعلومات وبطريق ترتبها حصول المعلومات بعد ما تكرر الاحساسات والمشاهدات كما اذا رأى الانسان مرة بعد اخرى ان زيدا وعمروا وبكرا وغيرهم من الاشياء المتماثلة يتصف بآثار الحيوة وآثار النطق يحصل له بالعقل العلم بان ما به التماثل والمشترك بينهم كالانسانية هو الحيوانية والناطقية فيعرف الانسان بالحيوان الناطق وبه يحصل العلم بالانسان وايضا بعد تكرر مشاهدة ان افراد العالم متغير يحصل به العلم بان كل العالم متغير وبعد تكرر مشاهدة ان افراد المتغير يحدث بعد ما لم يكن يحصل العلم بان كل متغير حادث فترتبهما العقل حتى يحصل العلم بالظاهر وهو ان كل عالم حادث نظهر ان ابتداء كسب علوم وبعد ما ينتهي درك الحواس يتكرر قال صاحب التحقيق في شرح هذا الكلام يعني ان ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس ومن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح بقلبه طريق الاستدلال بنور العقل كما اذا رأى عجايب الملك والملكوت يستدل به على ان لها موجدا يتصف بالكمالات ومنزه عن النقائص اذ ليس من شأن الناس ايجاد مثل تلك العجايب .

٥) قوله ينتهي اليه المجرور يعود الى حيث فانه بمعنى المكان ويجوز العود الى الطريق على ان حيث للتعليل .

٦) قوله فيبتدأ البدء الظهور الصيرورة بلا فعل كقولك يحجر الطين .

٧) قوله للقلب اى النفس الناطقة تسمية باسم المحل اى نور اشارة الى وجه التسمية فكما ان النور اثر الشمس يحصل به باشراقها فكذلك اثر العقل الذي اخبر به النبي عليه السلام الذي يحصل به القوة الانسانية يحصل في حقايق الاشياء لجازاة العقل المذكور اياها .

اخبر النبى عليه السلام انه من أوائل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا[١] وجد النور الحسى يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اى النفس الانسانية مع[٢] هذا النور العقلى وقوله طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس[٣] فى الحاسة الظاهرة ونهايته[٤] ارتسامه فى الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده[٥] لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها[٦] بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هى مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا فى كتبهم ومثلوه[٧] بالشمس كما ذكرنا فى المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور فى كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير

بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب وينبسط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان فى حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعانى المتفاوتة والمتقاربة • فاحتيج فى هذا المقام

١) قوله اخبر النبى عليه السلام قال النبى عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل قيل جاء فى الحديث اول ما خلق الله تعالى نورى وجاء اول ما خلق الله تعالى روحى فيلزم التدافع والجواب بعد ان لم يكن ذلك من شك الراوى ان المراد بالكل امر واحد فيعبر عنه بعقل الكل وتارة بنور محمد صلى الله عليه وسلم وتارة بروح محمد عليه السلام وكذا يعبر عنه بالعقل وباللوح المحفوظ وبالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وايضا سمى البعض بنفس الامر.

٢) قوله النور الحسى اى المحسوس او الذى هو سبب الحس يخرج اى بشرط محاذاتها المبصرات قوله فكذا فالنفس الانسانية مدرك بالقوة فاذا وجد ضياء العقل يخرج الادراك من القوة الى الفعل بشرط محاذاة النفس العقل برفع الحجب الحيوانية الشهوانية والغضبية والوهمية.

٣) قوله هذا النور العقلى لو اريد بالعقل ما هو من اوائل المخلوقات فهذه نسبة الاثر الى المؤثر ولو اريد النفس الناطقة فنسب المدركة باسم الفعول الى المدرك باسم الفاعل وهذا اليق بمقابلة النور الحسى اى المدرك بالحس والمراد الحاسة.

٤) قوله ونهايته ارتسامه اذا حصل صور المحسوسات فى الحواس الظاهرة الخمس فعند ذلك ترتسم فى قوة باطنة ويسمى حسا مشتركا لاشتراكها بين الخمس يدرك مدركات الكل وهى الحاكمة بين المحسوسات الظاهرة كالحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو وبعد الغيبوبة من الحس المشترك ترتسم فى قوة اخرى ويسمى خيالا وعند ذلك التصرف فيها بالتفصيل والتركيب قوة اخرى ويسمى متفكرة وهى القوة التى لها قوة التصرف فى تلك الصور وفى المعانى الجزئية بالوهم اما بتركيب بين الصور والمعنى الجزئى او بين الصورتين او بين المعنيين واما بتفصيل بينهما وهذا القوة يسمى متخيلة بشرط ان يستعملها النفس بواسطة القوة الوهمية وان استعملها بواسطة القوة العاقلة وحدها اومع القوة الوهمية فهى المتفكرة والوهم هو القوة المدركة لمعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات من غير ان تتأدى اليها فى طرق الحواس كادراك العداوة والصداقة فى الانسان والحافظة ما يحفظ تلك المعانى الجزئية بالحواس الباطنة خمس وباعتبار الوجهين فى الفكرة وما يرتسم فيه صور المحسوسات ثلاث منها فى الحواس الباطنة اختار فى الابتداء لفظ المفرد وهو قوله فى الحاسة الظاهرة لان كل محسوس لا يحصل الا بالحاسة الظاهرة الواحدة وفى النهاية لفظ الجمع اشعارا بان المحسوس الواحد يرتسم فى ثلاث من الحواس الباطنة كما مر فى قوله وحينئذ بداية اى ابتداء تصرف النفس فى المحسوس حين ارتسامه فى الحواس الباطنة يدرك الغائب يجوز ان يراد بالغائب الكليات او المعانى الجزئية او الاعم وعلى الاول والثانى ما بعده تأكيد.

٥) قوله استعداده فيه نظر لان استعداد تصرف خارج عنه متقدمة عليه وليس من مراتب فيه على وجه يوصل ذلك بان يكون علم البديهيات مع التفكر اى ترتيبها المتأدى الى مجهول ولا يخفى ان ذلك بعد مرتبة الانتزاع وهو ادراك الكليات البديهية من الجزئيات المحسوسات من غير ترتيب فينبغى ان يجعل المراتب خمسا.

٦) قوله ثم استحضارها الظاهر ان الضمير الى النظريات ويمكن الارجاع الى مجموع النظريات والبديهيات ويسمى العقل المستفاد المتحكن اما الى المرتبة الرابعة من تصرف القلب او الى القلب باعتبار هذه المرتبة او الى العقل بمعنى النور من مناط التكليف التبعيض اما تبعيض الاجزاء بان يكون البعض فرد من الشيء مقوما به كالانسان من الحيوان لاسبيل الى الاول لان المرتبة الاولى ايضا جزء فى مناط التكليف اذ لا يتصور الثانية بدون الاول وقد فرضت الثانية دون الاول وقد فرضت الثانية جزء ا وجزء الجزء جزء فلا وجه للتخصيص فالثانى هو المراد فالمرتبة الثانية فى شاهق الجبل بعد مضى زمان يحصل فيه التجربة وهو مكلف بالايمان فى ذلك الوقت فهى مناط التكليف فى الشاهق واما المناط فى غير الشاهق انما هو مجموع العقل والبلوغ وايضا ذلك فى الشاهق ليس مناط التكليف بالاعمال وانما المناط فى حق الاعمال التبليغ تحت البعثة.

٧) قوله ومثلوه بالشمس اى بنور الشمس وهو المراد بالنور الحسى لا لجرم الشمس واما المثل بالجرم العقل الذى اخبر النبى عليه السلام وهو الجوهر المجرد ذواتا وفعلا دون العقل بمعنى النور المذكور كما ذكر فى المتن بقوله فكما ان الضياء وايضا قوله باشراق العقل استعارة بالكناية وشبه مضمر بالعقل بالشمس مدلول عليه باضافة الاشراق الذى من لوازم المشبه به الى العقل ويلزم من ذلك تشبيه النور المذكور بنور الشمس وهذا يناسب وليس عين ما قالوا من ان العقل وهو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن اصلا لاذاتا ولا فعلا مثل جرم الشمس فكما ان العالم يضئ بمحاذاة الجرم فيدرك بالحواس فكذلك حقائق الاشياء تضئ بمحاذاة الجوهر المذكور فكذلك بالنفس يعبر اى يتعلق به التدبر.

متعلق[1] بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد[2] ادعوا ان اول شيء خلق الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله العقل فيمكن أن يراد بهذا[3] التعريف هذا الجوهر الذى اخبر النبى عليه السلام انه من أوائل المخلوقات فيكون[4] المراد بالنور النور كما فسر قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا قد يطلق العقل على الاثر[5] الفائض من هذا الجوهر فى الانسان فيمكن ان يراد بهذا[6] التعريف هذا المعنى وبيانه[7] ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد[8] بالعقل هذا النور المعنوى الذى حصل باشراق ذلك الجوهر

الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدأ المطلوب للقلب فيدركه بتأمله وبتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انه اقوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المصنف رحمه الله تعالى الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذى هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوى والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذى يؤثر فى النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضاءة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك باضاءة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اى قوة شبيهة بالنور فى انه بها يحصل الادراك يضيء اى يصير ذا ضوء به اى بذلك النور طريق يبتدأ به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادى الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهى اليه متعلق بيبتدأ والضمير فى اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك الحواس فيبدى اى يظهر المطلوب للقلب اى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اى التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتأثير النفس اوتوليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذى يحصل الادراك باشراقه واضاءة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذى هو اول المخلوقات ففى كلام المصنف رحمه الله تسامح .

وقد

١) قوله متعلق بالبدن وتصرف فى البدن باستعماله فى الامور فكما بين النفس الناطقة وبدن الانسان ومعنى التدبير النسبى فى جلب النافع ودفع المضار بطريق التأمل وملاحظة مراتب الامور وادبارها فلذلك النسبة بالتدبير .

٢) قوله وقد ادعوا لعل هذه الدعوى فى شأن العقل الاول من العقول العشرة التى قالوا بخلقها على الترتيب اى الثانى بعد الاول وهلم جرا وتشبيهم العقل من النفس بالشمس من الباصرة فى حق العقل العاشر وقوله انه من اوائل المخلوقات لاينافى الكون فى المرتبة العاشرة بل انما يقتضى كونه من جملة الاوائل ولا يبعد ان يقال ان مراد من قال ان العقل التى شبه بالشمس اول المخلوقات ان جنسه كذا فان قيل لفظ الادعاء يدل على الشك فى كون العقل اول شيء خلقه الله تعالى ثبوته بالنص قلنا ان الثابت بالنص انما هو اولية العقل ولا يلزم من ذلك اولية الجوهر المذكور فليكن العقل فى الحديث بمعنى روح محمد عليه السلام فهو فى اول الخلقة يجوز ان يكون متعلقا بشيء كان بدء عليه السلام منه ولو سلم فاختيار لفظ الادعاء على عدم الاعتقاد وعلى ما لم يكن مستندا الى ما قال الله تعالى ورسوله بل كان مستندا الى محض العقل وكانوا يقولون بذلك بدليل العقل .

٣) قوله بهذا التعريف اى بهذا المعرف بفتح الياء او بتقدير المضاف فى قوله هذا الجوهر اى تعريف هذا الجوهر ثم بعد ما ارتد بالعقل الجوهر المذكور قوله وهى لايثبت الا بالعقل معناه الاثر يحصل فى البدن باشراق العقل لان اهلية الانسان لامر لا يكون منفصل منه .

٤) قوله فيكون المراد بالنور وذلك بعد حفظ ان المراد فى الحديث الجوهر ولو فرض ان المراد العرض كالعلم والقدرة الى غير ذلك وهو يجوز ان يكون مع محله مخلوقا قبل كل شيء فيكون اول ما خلق الله تعالى بمعنى انه لم يخلق قبله شيء آخر وهذا لاينافى ان يكون شيء آخر مخلوقا معه لهذه لاضرورة فى تأويل النور بالمنور ثم يجوز ان يفسر النور وهو مصدر بمعنى النير وقوله لعله نور السموات الآية من باب الاستعارة فكما ان النور به الجلاء والرونق والضياء فانه سبحانه الوجود والنماء والحيوة ورونق العالم بذلك وكما ان النور يحتاج اليه النير للاستنارة وهو لايحتاج الى النير فانه ينير بذاته فانه تعالى يحتاج اليه كل شيء فى الوجود وهو موجود بذاته غير محتاج الى الغير فى الوجود .

٥) قوله الاثر الفائض من هذا الجوهر العقل كالشمس مايقوم بذاته وما يحصل منه فيما يحاذيه والثانى هو الاثر الفائض فيطلق عليه العقل كما يطلق الشمس ضياء يرى فى الجدار باشراق الشمس .

٦) قوله بهذا التعريف يمكن ان يراد معنى آخر غير ما مر اى تصدير هذا التعريف وهو النور .

٧) قوله وبيانه اى بيان ان اضاءة طريق العلم بالمطلوب بالاثر الفائض من هذا الجوهر فى النفس .

٨) قوله فالمراد فحينئذ يتحد المعرف مع المعرف بخلاف ما لو اريد الجوهر فلا اتحاد بدون التأويل فالمعرف بالفتح ملحوظ بطريق الاجمال او بوصف انه شيء حاصل فى الانسان او اثر فائض من العقل بمعنى الجوهر فيكون مغايرا بالاعتبار للمعرف بالكسر الملحوظ بطريق التفصيل بدون ان يعبر فيه الحصول فى الانسان او الفيضان من الجوهر المذكور .

وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم وهى قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت فى المتن يسمى الاول بالعقل الهيولانى والثانى العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم

قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب عنه بينه وبين المطالب والتهدى الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعانى فان قيل من شأن القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التأثير والانفعال فكيف تفسر بها قلت هو قوة باعتبار ترتيب المبادى وتهيىء المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت التى بها يكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التى هى المرتبة الاولى اعنى العقل الهيولانى قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع فى الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفى المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم فى الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها فى اكتساب العلوم وتصرفها فى المبادى لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اى التى بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها فى المبادى ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم فى الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اى يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عالما سواه بريئا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا فى جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك وهى باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها ويسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثرها فى البدن الموضوع مكملة اياه تأثيرا اختياريا ويسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية فى تصرفاتها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة ويسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها

١) قوله على قوة النفس فهذه بمنزلة صفاء فى المرآة والاثر الفائض من العقل بمنزلة شعاع يحصل فى المرآة بمقابلة الشمس اياها والعقل بمنزلة الشمس ومغايرة الصفاء لكل من الشعاع والشمس ظاهر فكذا الامر هنا ثم انه لم يذكر انه هل يمكن ان يراد بهذا التعريف لهذه القوة فنقول نعم صفاء النفس يصح ان يقال هو نور يضيئ به لكن ليس المراد بالنور فى التعريف حينئذ ما يحصل باشراق العقل الذى اخبر به النبى عليه السلام انه من اوائل المخلوقات والا فلا اتحاد بين المعرف والمعرف كما تبين وبعد حمل التعريف على تعريف القوة المذكورة لابد من ان يراد بالعقل هذه القوة لا النور المعنوى كما ذكره المصنف فى المعنى الثانى .

٢) قوله قابلية النفس لاشراق الاصل فيما لحقته الياء المصدرية ان ينسب الى المفعول باللام كما يقال ضاربية زيد لعمرو والمراد قابليتها لاثر ذلك الاشراق من الادراك .

٣) قوله كما ذكرت ليس المعنى ان الاقسام المذكورة بتصرف القلب بعينها اقسام القابلية بل المعنى ان القسم الثالث والرابع بتأويل القابلية مع العلم بالبديهيات على وجه يوصل الى النظريات والقابلية مع العلم بالنظريات والقابلية مع استحضار اقسام القابلية .

٤) قوله بالعقل الهيولانى اما التسمية عقلا فان العقل فى اللغة قابلية الادراك والتميز بين الصحيح والفاسد ويسمى الانحصار ويسمى الادراك فعلى الاول حقيقة وعلى الاخيرين المناسبة ظاهرة فى المجاز فيكون تلك القابلية مصاد الانسان عن الفسادات وبها الادراك فى المذهب العقل خرد وبذاه وفى تاج المصادر البيهقى العقل دريافتن ولان القابلية على اثر العقل المصطلح وهو الجوهر المذكور غير مرة واما الهيولانى فالنون بدل الهمزة للتخفيف واختيار النون على سائر الحروف لانها كالهمزة يزاد بعد الالف فكما يقال حمراء وسوداء يقال يقظان وريان وعطشان ويمكن ان يقال اصله هوى ولا والهوى المتوسط من العالى الى السافل كذا فى تاج والواو للعطف ولا نفى ومعناه ساقط من الوجود ولا قيام له كما هو شأن المادة بدون الصورة فالسرير بمجرد القطع الخشبة بدون الهيئة كذلك فادغمت الواو بعد القلب لا فى الياء ثم ركبت الثلثة تدريجا ثم قد يستعمل مقصورا وقد يستعمل ممدودا كما هو شأن ما فى آخره الف كثيرا كالرياء والبلاء والوفاء الى غير ذلك فسموا به المادة بدون الصورة ثم سموا القابلية بالهيولانى لانها حال الهيولا فيكون منسوبا اليه والثانى العقل بالملكة فعلم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات كيفية راسخة فى النفس هو بعد انتزاع الكليات من المحسوسات الراسخة فى الخيال والملكة كيفية راسخة فى النفس وايضا هو بعد انتزاع الكليات من المحسوسات الراسخة فى الخيال والملكة كيفية راسخة فى النفس والقسم الثانى يلابسها من الوجهين .

٥) قوله والثالث العقل بالفعل لانه اذا حصل العلم بالنظريات يخرج الادراك من القوة الى الفعل فالثالث يلابس الفعل .

٦) قوله والرابع العقل المستفاد لان ذلك انما يستفاد بكثرة الرياضة وغاية الاجتهاد وغيره ليس كذلك فكانه حاصل خلقة وقيل انه عقل الاستفادة يستفيد منه الغير .

٧) قوله وايضا يطلق العلم على امر يحصل بمجموع القابلية والاثر الفائض من الجوهر المجرد مسبب عنهما فيغايرهما ومغايرته للجوهر ظاهر ولو فرض ان الاثر الفائض ليس الضياء الذى به مع صفاء القلب يحصل الادراك انما هو نفس الادراك والفرق بالعموم والخصوص .

بوجوب[1] الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدأ به يلزم من هذا[2] الكلام ان يكون لدرك الحواس الخمس بداية ونهاية وكذا[3] للادراك العقلى بداية ونهاية[4] فنهاية درك الحواس هى بداية الادراك العقلى

لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها من جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف رحمه الله جعل الهيولانى استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اى مترتبة للتأدى الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذى يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاستحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول او كمال لها كالرابعة وتطلق على النفس بحسب مالها من هذه الاحوال ولاشك ان للنفس فى كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ونعنى بالقوة المعنى الذى به يصير الشئ فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهى ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه توصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات.

فاعلم

١) قوله بوجوب الواجبات يجوز ان يكون المراد الواجبات والمستحبات والجائزات الشرعية والمستحيلات المحرمات والمكروهات والجائزات المباحات والمراد ما هى كذلك بحسب المروة والشفقة كما يقتضيه الطبيعة فيسمى ان يسمى واجبا طبيعيا كالمواهب والمناصب والمنافعة او المراد ما هى كذلك بحسب حكم العقل كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وان اجتماع النقيضين او ارتفاعهما محال وكالحكم بان الجزء اعظم من الكل وان اجتماع النقيضين جائز وكالحكم بان حادثة كذا يتحقق فى وقت كذا ويمكن ان يكون المراد بالواجب والمستحيل والجائز الواجبة الوجود والممتنع والممكن وجمع الواجب على ان المراد ما يعم الواجب لذاته والواجب لغيره فالمراد بالجائز الممكن المعدوم او على ان المراد بالواجب موجود ليس وجوده من موجد هو منفصل عنه حتى يتناول الواجب تعالى وصفاته الثبوتية القديمة المشهورة.

٢) قوله من هذا وذلك لان النهاية لا يتصور بدون البداية فثبوتها لشئ يستلزم ثبوت البداية وهناك اثبت لدرك الحواس نهاية وطريق الوصول الى العلم بالمطلوب بداية فيلزم البداية فى الاول وكذلك يلزم النهاية فى الثانى اذ البداية ايضا لا يتصور بدون النهاية ولما كان طرق المذكور طرقا مرتبة بعضها مقدم وبعضها مؤخر والعلم ادراك العقل يلزم ثبوتها لادراك العقل ايضا.

٣) قوله وكذا للادراك العقلى الدلالة على البداية والنهاية فى ادراك العقل وان كانت مقدمة على الدلالة عليهما فى درك الحواس لكن العكس الترتيب لان ادراك الحواس مبدء لادراك العقل واختيار المجرد فى الحواس والمزيد فيه فى العقل لان زيادة الحرف يدل على زيادة فى المعنى وادراك العقل اتم واكمل ولفظ الجمع فى الحواس والمفرد فى العقل ايضا مشعر بذلك هو بداية الضمير يرجع الى النهاية بتأويل الآخر والمتبادر من نظم الكلام يدل على التداخل وهو ان يكون اخير الاول اول الاخير فيدخل بعض كل منهما فى الآخر لكن الصواب ان يحمل على الاتصال دون التداخل لان ادراك العقل بعد ارتسام الصور فى الخيال وليس شئ من اجزاء الدرك بالحاسة بعد ذلك الارتسام.

٤) قوله ونهاية اه الضمير الى درك الحواس والمراد درك الحس الظاهرة بدليل ما تقدم من قوله لدرك حواس الخمس فرد ان نهاية درك الحس الظاهرة ليس الارتسام فى الباطنة فانه ادراك آخر وقوله فى الحواس الباطنة اراد ثلاثة الحس المشترك والخيال والفكرة دون الواهمة والحافظة فالمدرك بواحدة من الحس الظاهرة ترتسم فى تلك الثلثة على الترتيب.

فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك فى مقدم الدماغ وهو[1] الذى يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال[2] وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم فى مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعانى الجزئية ثم بعده[3] الحافظة وهى خزانة الوهم ثم[4] المفكرة فى وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين[5] وتتصرف[6] فيهما وتركب بينهما تركيبا[7] ويسمى[8] مخيلة ايضا فهذا[9] نهاية ادراك الحواس

قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعنى لما ذكر فى تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون اما نهاية لان ادراكاتها امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدأ والضمير فى اليه عائدا الى حيث اى طريق يبتدأ به من المقام الذى ينتهى اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمسة الظاهرة وهى اللمس اعنى قوة سارية فى البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهو قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروايح والسمع وهو قوة مرتبة فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر هو قوة مرتبة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فى مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولاخفاء فى ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لانفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود فى الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم فى الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل فى النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لاحصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس فى الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ ومبادى عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال هى قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهى خزانته والوهم وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف الاوسط من الدماغ لافى مؤخره على ما ذكره المصنف رحمه الله بها يدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة اعنى التى لم يتأد اليهما من طرق الحواس وان كانت موجودة فى المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهى قوة مرتبة فى التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعانى الجزئية التى ادركها الوهم فهى خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهى قوة مرتبة فى الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعانى المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على اى نظام تريد فان استعملها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة فى ذلك المحل توجب الآفة فى فعل تلك القوة ولفظ ثم فى كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس لترتيب هذه القوى فى الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترتسم منه المعانى ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم .

١) قوله وهو الذى يرتسم اى ترتسم فيه عند حصولها فى الظاهرة صور المبصرات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات كلها .

٢) قوله ثم الخيال لم يذكر له محل وظاهره ان محله قريب من محل الحس المشترك الذى هو خزانة فى مقدم الدماغ وكذلك محل الحافظة قريب من محل الوهم فى مؤخر الدماغ ثم الوهم تقدمه على المفكرة والمتوسط متقدم على المتأخر بحسب المحل لان وصف التوسط انما يتصور بعد الطرفين وايضا شأن المفكرة التصرف فى المعانى الجزئية بعد ادراكها بالوهم .

٣) قوله ثم بعده الحافظة ثم للترتيب فى البيان لا فى المحل كقوله ثم المفكرة للترتيب والتعقيب فى المحل فمحل الحافظة بعد محل الوهم فيكون فى الجزء الاخير مما هو محل القوى من الدماغ ويجوز ان يراد البعدية فى التأخر فيكون متقدمة على الوهم بحسب المحل .

٤) قوله ثم المفكرة يجوز ان يراد انها بعد الحافظة فى التأخر فى التقدم فيكون فى حق الوسط سمى هذه القوة مفكرة اذا الفكر الرجوع الى المعلومات ليؤخذ امور مناسبة للمطلوب فيدرك سيما والمتصف بذلك هو تلك القوة فيكون ذاكرة واختيارها التفصيل للدلالة على الكثرة ككثرة اذا كثرت كثيرة المفكرة بفكر كثير ليست فارغة عنه لا فى اليقظة ولا فى النوم كذا قالوا .

٥) قوله من الطرفين اى من الخيال والحافظة .

٦) قوله وتتصرف فيهما فلذلك تسمى متصرفة ومتخيلة حيث يرجع الى الخيال ويتصرف فيه فيما ترتسم فيه .

٧) قوله تركيبا اى تركيبا ما فى التراكيب اى تركيب كان يعنى انه ليس تركيبا مبنيا على وجه مخصوص وليس تركيبا بمائل التراكيب المثبتة الموجودة بل قد يشبه وقد لا يشبه كالانسان ذى رأسين وانسان على رجل واحد الى غير ذلك من الاختراعات الخيالية .

٨) قوله ويسمى مخيلة فى المطول انها يسمى متخيلة بالشرط ان يستعملها النفس بواسطة القوة الوهمية فالقوة الوهمية هناك منابة القوة العاقلة كما ذكر فيما سبق فيتناول القوى الباطنة من الحواس كلها من الخيال وغيره سميت بذلك لانها امور موهومة لايقطع بانها غير القوة العاقلة فاذا لم يوجد هذا الظاهر انه لا يتوقف لانتزاع الكليات من الجزئيات والعلم بتلك الكليات الا على ارتسام فى الخزانة من الخيال والحافظة لا على تصرف المفكرة بالتركيب فذلك التقييد ليس مما يعتد به .

٩) قوله فهذا نهاية له هذا يدل على ان بداية الادراك العقلى بعد تمام درك الحواس فلابد ان يأول من ظاهره فيما سبق نهاية درك الحواس بداية الادراك العقلى ثم التحقيق ان للانسان ثلثة ادراكات احدها بالحواس الظاهرة فالمدرك عين المحسوسات والثانى بالباطنة فالمدرك صورها الجزئية والمعانى الجزئية والثالث بالقوة العاقلة فالمدرك الكليات ولا تداخل بينها فنهاية كل غير بداية آخر ما بعده .

فاذا تم هذا تنتزع النفس الانسانية من المفكرة معلوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما ان لايتعلق[1] بها العمل كمعرفة[2] الصانع تعالى ويسمى علوما نظرية[3] واما ان يتعلق بها العمل ويسمى عملية[4] فاذا اكتسب[5] العملية حركت البدن[6] الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل[7] بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اى يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهى قابلية النفس باشراق ذلك الجوهر وانما يستدل

قوله فاذا تم هذا اى ارتسام الصور والمعانى واخذ المفكرة اياهما من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اى صورا او معانى كلية لانها بالتصرف والتفكر فى الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسانية مثلا وصورة الصداقة والعداوة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما المناسبة مابين كل كلى وجزئياته وهذا هو تمام التقريب فى ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فيما لايليق بهذا الكتاب ٭ ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف رحمه الله وغيره من الشارحين وانه لايحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد فى العربية بل المراد ان العقل نور يضئ به الطريق الذى يبتدأ فى الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لامجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مايسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلايحتاج الى العقل الذى نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به تهتدى الى سلوكه بمنزلة نور الشمس فى ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ماينبغى يهتدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام قوله ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور فى الانسان وذلك ان الموجود اذ لم يكن لاختيارنا ادرف وجوده يسمى

لان

---

١) قوله لايتعلق تعلق العلم بالمعلوم ان يكون الغرض من العلوم وهو المسائل والاحكام العلم باركانه وشرائطه ومعرفة احواله وكيفية ادائه وكذلك تعلق الاعتقادية .

٢) قوله كمعرفة الصانع اى كالمسائل المتعلقة بمعرفة الصانع تعالى فالغرض منها الاعتقادات دون الاعمال فلايتعلق بها العمل بل الاعتقاد .

٣) قوله ويسمى علوما نظرية اطلق العلم على المعلوم وهو المسائل والقواعد كما هو شائع ويجوز ان يرجع المتكلم الى التصديقات المتعلقة بالمعلومات اوالادراكات المتعلقة بالقضايا التى هى المسائل وباجزائها من المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة بينهما فهى اعم من التصور والتصديق وقوله نظرية اى منسوبة الى النظر والفكر فانها امور دقيقة لا يدرك الا بالفكر والنظر .

٤) قوله ويسمى عملية لنسبتها الى العمل فانها يبحث عن اركانه وشرائطه وصحته وفساده والغرض منها معرفة .

٥) قوله فاذا اكتسب اكتساب النظرية بطريق العلم واكتساب العملية بطريق العلم والعمل وفى كل من الطريقين تحريك من الشر الى الخير فلهذا لم يرد التخصيص .

٦) قوله حركت البدن النفس يرفع على انها فاعل الاكتساب والتحريك على التنازع اى حركة النفس القوى البدنية اونصب على المفعولية فضمير الفاعل الى العملية وتوصيفها بالتحريك باعتبار العلم وهى رفع على انها مفعول مالم يسم فاعله وقوله اكتسب حينئذ على البناء للمفعول اونصب على المفعولية فحينئذ البناء للفاعل وهو النفس فالنفس حينئذ فى محل الرفع نظرا الى الاكتساب وفى محل النصب نظرا الى التحريك .

٧) قوله فيستدل بهذا اى يستدل بالتحريك وجودا وعدما على تلك القوة وجودا وعدما فالوجود دليل الوجود والعدم دليل العدم وقوله تلك القوة اشارة الى العقل بدليل قوله فيما بعد فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال فهذا يدل على ان المراد بالعقل قوله وهى لايثبت الا بالعقل هو قوة النفس وقابليتها للاشراق ويجوز ان يكون الاشارة الى النور الحاصلة باشراق جوهر العقل وقد عرفت انه غير القوة المذكورة .

لأن[1] النفس لامحالة آمرة للبدن محركة إلى ماهو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهى لاتحصل الا بالقابلية المذكورة واذا[2] لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ[3] لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال[4]

العلم به نظريا والاعمليا لابمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء يتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاول مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما شر وخير وبالعكس اما الاول فلان الشرور متلذذات البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلايتصور الميل عن الملايم الى المنافر الابعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لامحالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لاانقطاع لفيضه ولاضنة من جانبه بمنزلة الشمس فى الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم وتستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم .

١) قوله لان النفس لمحى ان التحريك المذكور اثر الامرين من كون النفس امرا بما هو خير عندها ومعرفة الخير من الشر الاول دائم الوجود فوجود التحريك مرة دون اخرى دليل ان المعرفة قد يوجد وقد لا يوجد والمعرفة اثر اشراق العقل وهو دائم الوجود فوجود المعرفة مرة دون اخرى دليل ان القابلية قد يوجد وقد لايوجد فاذا وجد القابلية وجد التحريك واذا لم يوجد فالتحريك يدل عليها لانه اثرها ثم يستدل بوجود التحريك على عدم قابلية وبعدمه على وجودها فيقال عدم تحريك النفس من فعل الى غيره لمعرفتها بان هذا الفعل خير من الغير والمعرفة لا يحصل الا بالقابلية المذكورة فاذا لم تحرك يفهم القابلية ووجود تحريكها منه اليه بعدم معرفتها بان هذا خير منه وعدم المعرفة على ان جوهر العقل دائم الاشراق ليس الا بعدم القابلية فاذا حركت يفهم عدم القابلية .

٢) قوله واذا لم تحركه دليل على قوله وعدمها اى يستدل بالتحريك عدما على عدمها .

٣) قوله اذ لو كانت قابلة هذا يدل على ان المراد القابلية التامة والاستعداد الكامل الذى يتحقق به المعرفة من غيران يعرض مايمنع من ذلك اذ لواريد القابلية فى الجملة التى يجوز ان يكون مع المانع فلا يتم الملازمة .

٤) قوله بالافعال اى الافعال المدحة والقبيحة او بالافعال المدحة وجودا وعدما او الافعال القبيحة وجودا على ترتيب اللف والنشر ثم لما كان العقل بالعين المهملة والقاف وهو متفاوت فى آحاد الناس لحصول ما هو مناط التكليف من مراتب الاربعة وعدم حصوله فى الافراد وليس المراد التفاوت بكمال هذه المرتبة ونقصانها بعدم وجود اصلها وهو بحصول المرتبة الثالثة او الرابعة وبعدمه لان ذلك التفاوت لا يحوج الى التقدير بل المحوج التفاوت بوجود المناط وعدمه ويجوز ان يراد التفاوت فى الاوقات اى يتفاوت العقل فى كل انسان بحسب الازمان فى زمان لا يحصل مرتبة التكليف وفى زمان يحصل فحينئذ قوله متدرجا يكون تأكيدا .

ثم لما كان العقل متفاوتاً فى افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها فى مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها فى اصل الخلقة متدرجاً من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير اشد تناسباً بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بانواره واستفادتها مغانم آثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التى هى مراكب القوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى

قوله ثم لما كان بمعنى ان العقل متفاوت فى افراد الانسان حدوثاً وبقاءً اما حدوثاً فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور وان كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى قبول النور ولا خفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاءً واليه الاشارة بقوله متدرجاً من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفى تحصيل الملكات المحمودية بتكميل القوة العملية ازدادت تناسباً بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل يبلغ المرتبة التى هى مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناءً على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداءً وتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهى تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة فيحصل الكمالات.

وقد

١) قوله لزيادة قابلية علل التفاوت فى العقل بالزيادة والنقصان بالتفاوت فى القابلية بها وقد فسر المصنف رحمه الله تعالى فوق تعين التى بها كسب العلوم بالقابلية فيما سبق وهذا يدل على ان المراد بالعقل ليس القوة المذكورة والا فيلزم تعليل الشئ بنفسه والمراد به النور الفائض من جوهر العقل الى النفس فقوله ذلك الفيض اشارة الى العقل ويجوز ان يكون اشارة الى المذكور فى قوله فيما سبق من انه قال وايضا قد يطلق على الاثر الفائض .

٢) قوله والاشراق من عطف السبب على المسبب ولا يخفى ان اضافة القابلية بطريق الحقيقة انما هى الى الفيض والى الاشراق بطريق التجوز .

٣) قوله فى مبدأ الفطرة الفطر اول زمان الخلقة فى المنتخب الفطرة آفرينش والمراد شدة الصفاء قبل تكامل القوى الجسمانية وحصول التجارب .

٤) قوله متدرجاً اى مرتقياً قليلاً قليلاً الى الكمال فى تاج المصادر التدرج اندك اندك سوى خير .

٥) قوله كثرة العلوم العلم يتولد منه العلم فبكثرته يزداد نور النفس للادراك ونور يوجد فيها باشراق العقل قيل ان التفاوت بكثرة العلوم ورسوخ الملكات انما يقتضى التقدير بالسن دون البلوغ ثم الملكة كيفية راسخة فى النفس سواء كانت من جنس العلم او غيره من الكيفيات النفسانية كالحلم والكرم والشجاعة والسخاوة والمروة والصداقة واضدادها والملكات المحمودة الاخلاق الحميدة والطبائع الكريمة فهذا يدل على حسن الخلق يوجب الازدياد فى العقل وسوء الخلق يوجب الانتقاص وكذلك الافعال الحسنة والقبيحة لقوله فيصير اشد تناسباً بذلك الجوهر.

٦) قوله مغانم آثاره اضافة بيانية بقصد التشبيه اى آثار التى هى مثل المغانم فى استفادة النفس .

٧) قوله فالقابلية دفع لتوهم الدور بان العقل سبب العلم والعمل به التحريك الى الاتيان بهما فاذا كان متدرجاً الى الكمال بكثرة العلوم ورسوخ الملكات وهو من العمل كان مسبباً ولا شك ان هذا الجواب يقتضى ان يكون المراد بالعقل فى قوله ثم لو كان اما القابلية وقوله وذلك التفاوت اما يدل على ضد ذلك فبهما تدافع واما الجواب بان السبب اصل العلم والعمل والمسبب كثرة العلم والحاصل بكثرة العمل فلا يتم فليتأمل .

٨) قوله والاطلاع الخ تتمة ما قبله وكذلك قوله قدره وان كان جزاء الشرط فتقدير الكلام لما كان العقل متفاوتاً فى افراد الناس متزايداً فى طول الزمان كان الاطلاع على مناط التكليف متعذراً ولما تعذر الاطلاع على المناط قدره الشرع بالبلوغ دفعاً للحرج .

٩) قوله يتم التجارب بكسر الراء جمع التجربة فى تاج المصادر التجريب والتجربة آزمودن فالمراد تحصل العلوم بتكرر مشاهدة ما يترتب منه تلك العلوم .

١٠) قوله بتكامل القوى فى التاج التكامل تمام شدن .

١١) قوله القوى الجسمانية وهى القوة الانجبادية المانعة من انتشار الاجزاء وقوة النماء والحس والمحركة وقوة الغضب والشهوة والوهم فالاوليان مركب القوة العاقلة بان يتوقف وجودها عليهما مسخرتين لها والبواقى مسخرة لها .

وقد سبق فى باب الامر الخلاف فى ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة فى باب الامر فالصبى العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشعرى يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبى والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبنى عليه اى الشرع مبنى على العقل لانه مبنى على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لاتعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور لكن قد يتطرق الغلط فى العقليات فان مبادى الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط فى مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه فى زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور فى مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل فى بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيه

قوله وقد سبق فى باب الامر اعلم ان المهم فى هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر فى ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة فى ان العقل لايستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم فى آخر رمضان وحرمته فى اول الشوال ولانزاع للاشاعرة فى ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا فى معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب من عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع فى ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة ام لافعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لاحكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله قطعا للدور يعنى ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة الامور على الشرع لزم الدور قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لايدرك الا المعانى الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر.

١) قوله وقد سبق قاليل باب الامر فى فصل الحسن والقبح ان الحسن والقبح بمعنى كون الفعل متعلق المدح والذم والثواب والعقاب اجلا لايثبتان عند الاشعرى الابالشرع فقط وليس معنى ذلك الكلام الاان العقل مستقل فى اثبات الحسن والقبح واما عند المعتزلة وبعض اصحابنا فبعض افعال العباد ثبت حسنه وقبحه بمجرد العقل من غير حاجة الى الشرع وان كان ثابتا بمجرد الشرع ايضا وعند جمهور اصحابنا عدم استقلال شئ من الشرع والعقل فى اثبات الحسن والقبح فى شئ من الافعال .

٢) قوله فى ايجابه اى اثبات العقل الحسن والقبح .

٣) قوله فعند المعتزلة اى فعندهم الخطاب فى بعض الامور كالايمان متوجه بمجرد العقل من غير حاجة الى التبليغ لان استقلال العقل فى الحسن والقبح فى بعض الاحكام لا يقتضى الخطاب بنفس العقل فى كل الاحكام .

٤) قوله وشاهق الجبل فى المهذب الشاهق كوه بلند وفى تاج المصادر اصل شهق لرتفع فعلى الاول تسمية من يسمد الجبل ويسكن فيه مجاز من اطلاق اسم المحل على الحال وعلى الثانى حقيقة وساكن الجبل مرتفع اليه ثم المراد من ذكر الشاهق ارادة العام اى كل من لم يبلغه احكام الشرعية لبعده عن العلماء والساعين فيرد ان الصبى اما ان يراد به من لم يبلغه التبليغ فهو داخل فى الشاهق فلاتقابل واما ان يراد بالصبى الذى بلغه ذلك فمسئلة الصبى ليست مبنية على قول المعتزلة ان الخطاب التكليف متوجه بنفس العقل اذ لو فرض ان الخطاب متوجه بالتبليغ فقط او بمجموع العقل والتبليغ يلزم ان يكون الصبى المذكور وهو الجامع بين العقل والتبليغ مكلفا بالايمان .

٥) قوله يعذبان اى فى الدنيا بالتعزير والدعة وفى الآخرة بالنار والندامة والحسرة .

٦) قوله يعذران اى يجعلان معذورين ويقبلان منهما عذر الجهل ويعفى عنهما بذلك فلا تعزير ولا نار اذا لم يعتقد شئ من الايمان والكفر او كانا معتقدين الكفر بعدم التبليغ الذى هو الشرط فى التكليف عنده فيضمن قاتله لان الدم معصوم الاصل بحق الآدمية ولم يوجد ما يبطل العصمة من الكفر فيضمن عنده ولا ايمان الصبى فاذا كان زوجة كافرة لاتبين بإبائه ويتفق عن اثبات معانى عنده الاساس فانهم يقولون بانه عالم وقادر ولا يقولون ان له علما وقدرة تحرزا عن التشبيه حيث يقال لزيد علم وقدرة والشبهة اثبتوا الى هذه المعانى على وجه يفضى الى التشبيه فى شرح المتن ان المشبهة قالوا بحدوث صفات البارى تعالى وتقدس وكصفات خلقه وان المعطلة نفوا صفات الله تعالى فى التحقيق ان المشبهة قالوا بجواز حدوث الصفات الواجب تعالى .

فهو وحده غير كاف اى العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لابد من انضمام شئ آخر اما ارشاد اوتنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال اوادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط فى المسائل المتفرعة المذكورة فى المتن وهى قوله فالصبى العاقل لايكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين من زوجها وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا فى التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق اى لايكلف قبل مضى زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام.

قوله فهو اى العقل وحده غير كاف فى جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لايستقل فى ادراك شئ واكتساب حكم البتة على ما هو رأى الاسماعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم قوله فالصبى العاقل لايكلف بالايمان وهو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور رحمه الله الى ان الصبى العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها لكمال العقل والبالغ والصبى سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية قوله وان كفرت اى المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم تعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغى ان يعذر المراهقة التى كفرت كالمسافر سفرا علم انه لامشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخصة بحالها قلنا ذلك فى الفروع واما فى الاصول لاسيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقى اودليله لعظم خطره قوله وكذا اى مثل الصبى العاقل البالغ الشاهق فى الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لايكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولاكفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس فى تقدير الزمان دلالة عقلية اوسمعية بل ذلك فى علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابى حنيفة رحمه الله حيث قال لاعذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس واما فى الشرايع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى ان لايهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لايثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبى والمجنون اذا قتلا فى دار الحرب.

فصـــل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهى في اللغة العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه

قوله فصـــل ثم الاهلية يعنى بعد ما ثبت انه لابد فى المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها لا يثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع فى كلام البعض ان الذمة امر لامعنى له ولاحاجة اليه فى الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته فى ذمته حاول المصنف رحمه الله الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص * وتحقيق ذلك ان الذمة فى اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم على ماذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فى ادنى مدة كموت الكل بالنفخ فى الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا فى صلب آدم ثم انشأ تلك الحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب * وحاصل كلام المصنف رحمه الله من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلابد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهى وصف يصير به الانسان اهلا لماله وماعليه * واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لاتدل على ثبوت وصف مغاير للعقل اجيب بانا لانسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل فى حيوان غير الآدمى لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ماذكره فخر الاسلام رحمه الله من ان المراد بالذمة فى الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح .

قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية إخبار عن عهد جرى بين الله وبين بنى آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوى والشرعى وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر

قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة فى العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء فى عنقه لايراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاذا الراعى لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يتق بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها انى فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعنى ونارا لمن عصانى فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لانحمل فريضة ولانبغى ثوابا ولاعقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل مايشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وابائهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما من التعدى ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر صورتهما فظهر انه لادليل فى هذه الآيات على انه للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعرى اى دلالة للعنق على ذلك واى حاجة الى اعتبار الاستعارة فى كل فرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شئ فلابد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لايدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة .

فان

فان مر سانحا يتيمنون به وان بارحا يتشأمون به فاستعير الطائر لما هو فى الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير اوشر اوالزمناه عمله لزوم القلادة اوالغل العنق اى لاينفك منه ابدا فدلت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله فى عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم التكليف لزوم القلادة اوالغل العنق وقال وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف اى وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان وصفا هوبه يصير اهلا لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير هو به اهلا لما له وعليه ولا دليل فى هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذى يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة فى الارض الاعلى الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض

قوله فان مر سانحا السانح ماولاك ميامنه اى يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب يتطير بالبارح ويتفأل بالسانح لانه لا يمكنك ان يرميه حتى ينحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من غش الغيب ووكر القدر ولا يخفى ما فى كلام المصنف رحمه الله من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير وشر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقتضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد ثانيا وفى كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة فى الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عزوجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال ان القضاء ما فى العلم والقدر ما فى الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر.

فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لايمكن فلا نحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اى على الصبى وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظيرا لصلة التى تشبه المؤن والزوجة نظيرا لصلة التى تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اى لايجب فلا يحتمل العقل اى لا يحتمل الصبى الدية وان كان عاقلا فى هذا الكلام ايهام لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب على الصبى العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر فى باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلايثبت فى حق الصبى لانه لايوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لاتجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبا سبب العجز

قوله فقبل الولادة يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انها ينتقل بانتقالها ويتقرر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لالوجوبها عليه متى لو اشترى الولى له شيئا لايجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه متى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص ايجابه بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتميز ما يجب عما لايجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انما يجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر فى الاعواض فالكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وكشبهها بالاعواض يصير دينا بالالتزام قوله وان كان عاقلا اى الصبى لايحتمل الدية وان كان ذا عقل وتميز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن قتله والصبى لايوصف بذلك ولهذا لاتجب على النساء ثم فى قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لايتصور الا من العاقلة فلامعنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات لاتجب عليه اى على الصبى فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدنى ولامالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان الصبى اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل من فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر فى حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لايحتمل النفل اصلا ولهذا لايلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فان الصبى يصلح عذرا فى سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لايحتمل السقوط بحال والصبى لاينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبى وهو يأباه بعد ما عرضه القاضى عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسى رحمه الله الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لايثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا.

واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية
ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة
ويجب عندهما اجتزاء اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب
وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة
على الحائض والحيض ينافيها يظهر ذلك فى حق القضاء وفى قضائها حرج فيسقط اصل
الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس فى القضاء حرج والاداء محتمل اى يحتمل ان يكون اداء
الصوم من الحائض واجبا لان الحدث لاينافى الصوم وعدم جوازه منها اى عدم جواز الصوم
من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء
والجنون الممتد يوجب الحرج فى الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد فى الصلوة دون الصوم
لانه اى الاغماء يندر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة وكاملة
وكل تثبت بقدرة كذلك اى اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة
تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة
بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه

قوله واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعنى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع من العاصى لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لاحاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء فى حق من علم الله تعالى منه الائتمار واما فى حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجرى النيابة فى المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغى ان يجب على الصبى ويؤدى عنه وليه اجيب بان فعل النائب فى النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولى **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج يعنى بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لايخالطه شئ من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق ان معنى العبادة فى العشر والعقوبة فى الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود **قوله** والكاملة اى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اى المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر فى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما فى الصبى الغير العاقل او احديهما كما فى الصبى العاقل والمعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة .

فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه تصح من الصبى لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتأديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبى ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب والصبى اهل للتأديب ولانه عطف على قوله لقوله عليه السلام اهل للثواب ولان الشئ اذا وجد لاينعدم شرعا الا بحجره اى بحجر الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولاضرر الا فى لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الآخر جواب سؤال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبى لكونه ضررا يلزم ان لايثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلاهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه وايضاهما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين الاترى انهما يثبتان تبعا ولم يعدا ضررا حتى لو كانا ضررا لايلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض

قوله فما يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لايحتمل القبح واما قبيح لايحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة فى المتن قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعنى ان الايمان وفروعه نفع محض فلايليق الشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه والجواب انه لاضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبى لانه مايحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لاضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوعة هولها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هوله لاما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبى لوورث قريبه اووهب منه قريبه فقبله يعتق عليه على انه ضرر محض لان الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلاعوض لاالعتق الذى ترتب عليهما فى هذه الصورة قوله الاترى انهما اى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبى تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرارا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لامن المقاصد والاحكام الاصلية للايمان .

وما

واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لايعد علما فيصح ردته فيلزمه احكام الآخرة لانها تتبع الاعتقاديات والاعتقاديات امور موجودة حقيقة لامردلها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية فى الاسلام والكفر هى الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لايصح منه قصدا ماهو ضرر دنيوى على انها يلزم تبعا ايضا اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم تصرفاتهما الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور اى الصبى المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجرة استحسانا وفى القياس لاتجب الاجرة لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لايلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر فى عدم الوجوب لكن فى العبد يشترط السلامة ان تلف فيه ضمن اى ان تلف العبد المحجور فى ذلك العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبى لان الغصب لايتحقق فى الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبى والعبد المحجورين والرضخ عطاء لايكون كثيرا اى لايبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولى اذ فى الصحة اعتبار الآدمية وتوسل الى ادراك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لايصح منه وان اذن وليه ولامباشرته اى لايصح مباشرة الولى الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبى الا القرض للقاضى وانما يصح اقراض مال الصبى للقاضى دون غيره من اولياء لان القاضى اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لايؤمن هلاكها جملة مالية اى لما كان صيانة الحقوق على القاضى والحال ان العين ربما يملك فيقرضها القاضى ليلزم فى ذمة المستقرض ويأمن هلاكها.

قوله واما الكفر فيعتبر من الصبى ايضا كمايعتبر الايمان اذلو عفى عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ماهى عليه والجهل لايجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبى فى حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مالم يرد به شرع ولاحكم به عقل وكذا فى حق احكام الدنيا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لايحتمل المشروعية بحال ولايسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل قوله بلا عهدة اى لايلزم الصبى والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان مافيه احتمال الضرر لايملكه الصبى الا ان يأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة قوله ولامباشرة لان ولاية الولى نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسى رحمه الله الحق انه لاضرر فى اثبات اصل الحكم حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده قوله الا القرض اى الاقراض اذ استقراض مال الصبى يجوز للاب دون القاضى واما الاقراض فانما يجوز للقاضى لان الاقراض قطع الملك من العين ببدله فى ذمة من هو غير ملى فى الغالب فيشبه التبرع فلايملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلبه مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا.

وما كان مترددا بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى فى ملك المشترى نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر يصح بشرط رأى الولى لانه اى الصبى اهل لحكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه برأى الولى فيحصل بهذا اى بمباشرة الصبى برأى الولى مايحصل بذلك اى بمباشرة الولى مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اى تصرف الصبى برأى الولى فيمايتردد بين النفع والضرر عند ابى حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولى فاما من الولى اى بيع الصبى من الولى مع غبن فاحش ففى رواية يصح بماقلنا انه يصير كالبالغ وفى رواية لا لانه اى الصبى فى الملك اصيل وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فتثبت شبهة النيابة اى شبهة انه نائب الولى واذا كان كذلك صار كان الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غير موضعها اى فى غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابى حنيفة رحمه الله بطريق انه اى تصرف الصبى يصير برأيه اى برأى الولى كمباشرته اى الولى فلايصح بالغبن الفاحش اصلا اى لامن الولى ولا من الاجانب

قوله وما كان مترددا بينهما اى محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمصنف رحمه الله جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لوباع الشئ باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لايندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأى الولى قوله فانه اى الصبى اهل لحكمه اى حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولى بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولى ماله ويملك العين اذا اشتراها ويملك الاجرة اذا آجرعيناله قوله وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولى ومباشرة الصبى قوله وعندهما اى تصرف الصبى باذن الولى فيما يحتمل النفع والضرر عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولى بنفسه حتى كان الصبى آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولى وعبارة فخرالاسلام رحمه الله ان رأى الولى شرط للجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولى باشره بنفسه يعنى ان رأى الولى شرط لجواز التصرف اما بنفسه اوبالصبى ورأيه فيما اذا تصرف الصبى عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لايتجاوزه فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولى باشره بنفسه

وأما وصيته اى وصية الصبى فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان

تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس اى يمدون اكفهم

سائلين واتما ذكر الوصية لانها ترد إشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة

مع انه لايزول الموصى به مادام حيا من ملكه فينبغى ان يصح وصيته فاجاب بان الارث

شرع نفعا للمورث وفى الوصية ابطال الارث حتى شرع فى حق الصبى فرع على ان الارث

شرع نفعا للمورث يعنى لو كان ضررا لما شرع فى حق الصبى الا انها شرعت فى حق البالغ

كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كان ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغى ان

لاتصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كانت ضررا كالطلاق .

قوله وأما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب فى الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك فى الحيوة فعلى هذا التقدير كان ينبغى ان يذكر عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبى وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لاسيما اذا كانت فى جهة الخير لحصول الثواب فى الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذى هو نفع للمورث وعلى هذا لايتم جواب المصنف رحمه الله لان غايته بيان التضرر فى الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولى ولارواية فى ذلك • بل طريق الجواب انا لانسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هى ضرر محض والنفع الذى تتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولايخفى ضعفه • ويمكن تطبيق جواب المصنف رحمه الله على التقدير الثانى بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل فى حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت فى حق البالغ كالطلاق يعنى ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفى كونه ضررا محضا نظر .

فصـــل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل الثواب ثم عند ابي يوسف رحمه الله تعالى هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رحمه الله لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده

قوله فصـــل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض فيزيلهما او احديهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغيرا واشد تأثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما النقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا قوله لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اصلي بان يبلغ مجنونا او طاري بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه: الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء، الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يورث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب، الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رحمه الله مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد رحمه الله ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري • وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم.

ثم

ثم الامتداد فى الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رحمه الله بصلوة فيصير الصلوة ستا وفى الصوم بان يستغرق رمضان وفى الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله وعند ابى يوسف رحمه الله اكثره كاف اى الجنون فى اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لايكون حجرا وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر فى الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلايصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه .

قوله ثم الامتداد فى الصلوة يعنى ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة فى الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر فى الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والآفة فيه سواء ثم اشترط فى الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا رحمه الله اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوات فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد فى سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق فى اليوم الثانى قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رحمه الله لعدم تكرر جنس الصلوات حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما لايجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا فى الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التكرار ان لايزيد على الاصل ووظيفة الصوم لاتدخل الا بمضى احدعشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين فى غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد فى الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير فى نفسه وعند ابى يوسف رحمه الله فى رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا فى سقوط الواجب قوله وذلك لايكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع فى محله ويصدر عن اهله ثم لايعتبر حكمه نظرا للصبى او الولى وايمان المجنون استقلالا انما لايعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان رعاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره اولى قوله واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى له ولى كتابى يعرض الاسلام على الولى فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقى النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما فى الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففى التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطى

ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال فى الاموال لما قلنا فى الصبى
فى اول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن
هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عباراته * و منها الصغر
انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان فى مبدأ الفطرة لان الصغر ليس
لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لاتقتضى الصغر فنعنى بالعوارض على الاهلية هذا
المعنى اى حالة لاتكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان
لحمله اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما
قصده من خلقه وهى ان تكون من مبدأ الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر
حالة منافية لهذه الامور فتكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له
ضرب من اهلية الاداء لكن الصبى عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط من البالغ
فلا يسقط نفس الوجوب فى الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب
عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله
لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل فلا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق
لانهما منافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه اولعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا لان
الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يجعل باخذ الميراث فجوزى بحرمانه
لكن الصبى ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق
لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه فى الكفر وعدم الاهلية فى الرق
ومنها العته وهو اختلال فى العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين

قوله ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا فلحقا معه بدار
الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية
الابوين بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما
ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم
بالتبعية او عروض الجنون قوله فانه اى المجنون يؤاخذ بضمان الافعال فى الاموال كما
اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة
بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعانى فلا يصح اقراره وعقوده وان
اجازها الولى قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبى العاقل
او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث على ما
يشير اليه قوله تعالى حكاية عن حال زكريا عليه السلام فهب لى من لدنك وليا يرثنى واما
الرقيق فلانه ليس اهلا للملك.

وحكمه

وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لايؤخر عرض الاسلام عليه كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اي الجنون والعته غير مقدرين والصبا مقدر * ومنها النسيان وهو لاينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود * ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب لامتثال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث

قوله وحكمه اي حكم العته حكم الصبي وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلايمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع مايوجب الزام شيء ويحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولايجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا قوله الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لايؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس على ما ينبغي لانه لافرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح فيصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لاينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولايكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لايفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلايكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لاداعي الى تركها لكن ليس هناك مايذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لاتبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام قوله وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لاتسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطه حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة .

وابطل عباراته اى ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب

لعدم الاختيار فاذا قرأ فى صلوته نائما لاتصح القراءة واذا تكلم لاتفسد واذا قهقه لايبطل

الوضوء ولاالصلوة ٭ ومنها الاغماء وهو تعطيل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب

مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم منه النبى عليه السلام

وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترق

البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية وكثيرة الوقوع وسببه شئ لطيف سريع

الزوال والاغماء على خلافه فى جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الاترى ان التنبه

قوله وابطل اى النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار فى النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولايتصف بصدق ولا كذب قوله فاذا قرأ فى صلوته لاتصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر فى النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفى النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فى حق الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم فى الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم بمنزلة المستيقظ وعند ابى حنيفة رحمه الله تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار فى النوم بخلاف الحدث فانه لايفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان فى القهقهة من معنى الكلام كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم قوله ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسرى بسريانه فى الاعصاب السارية فى اعضاء الانسان فينتشر فى كل عضو قوة تليق بها ويتم بها منافعها وهى تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهى الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهى التى تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب

والانتباه

والانتباه فى النوم فى غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبادات ويوجب

الحدث فى كل حال اى سواء كان قائما او راكعا اوساجدا اومتكئا اومستندا بخلاف النوم

وانماجعلناه كذلك لماذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافته سبب النوم فمنافاة الاغماء

تماسك اليقظة اشد من منافات النوم اياه فجعل الاغماء حدثا فى كل حال لاالنوم وايضا

كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا فى الصلوة يمنع البناء

وهو فى القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفى الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو

فى الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفى الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر

وجوده شهرا اوسنة .

اوارخائها لينبسط الى المطلوب اوينقبض عن المنافى فمنها ما هى مبدأ الحركة الى جلب النافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هى مبدأ الحركة الى دفع الضار ويسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت فى القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى عن افعالها اواظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوالا للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم فى ايجاب تأثير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد فى العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار فى الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه اوبادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لاسيما فى الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء فى الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان اوكثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد فى الحدث الغالب الوقوع.

ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في

البقاء امر حكمي به يصير من المرء عرضة للتملك نعينئذ يكون حق العبد وهو لا يحتمل

التجزی حتی ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع

احكامه وكذا العتق الذي هو ضده ای لا يحتمل التجزی لانه يلزم من تجزيه تجزی الرق

قوله ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جزاهم الله تعالى بجعله عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى قوله وهو ای الرق لا يحتمل التجزی بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزی وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزی بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزی الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزی الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزی فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزی ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الاعلى امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين

وكذا

وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله متجز اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد اي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق

قوله وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابويوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزي الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الآخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لاتصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقائه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا يحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله الا في الرد الى الرق .

والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسرى ولا يصح منهما الحج اى من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لدفع الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقربها المأذون اوالمحجور اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فيصح عند ابى حنيفة رحمه الله مطلقا اى فى القطع ورد المال وعند محمد رحمه الله لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف رحمه الله يصح فى القطع دون المال

قوله والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية والمالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا لمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمى مكرم وليد المالكية والمملوكية بالمال لانه لاتنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا اومكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسرى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم الحكم فى غير ذلك بالطريق الاولى لان فى المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفى التسرى مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك قوله ولا يبطل اى الرق مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس بمملوك فى حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج فى النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة والمستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما فى البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابى حنيفة رحمه الله يصح فى حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح فى شئ منهما وعند ابى يوسف رحمه الله يصح فى حق القطع دون المال لابى يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد فى سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابى حنيفة رحمه الله ان اقراره بالقطع يصح لانه مالك دمه فيصح فى حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى فى حالة البقاء والمال فى حالة البقاء تابع للقطع حتى سقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المولى المال مالى وان صدقه يقطع فى الفصول كلها

وينافى

وينافى كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لايحتمل الدين

الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع فى دين لاتهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك اى اذا

استهلك مال انسان والتجارة لانفيما كان فى ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور اوتزوج بغير

اذن مولاه وذخل بل يؤخر الى عتقه وينتصف الحل بتنصيف المحل فى حق الرجال اى يحل

للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال فى حق النساء كما سبق اى فى فصل الترجيح

اى تحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها اومقارنة

قوله وينافى يعنى ان الرق ينبئ عن العجز والذلة فينافى كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والسكنى والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة فى تكثير النسل على وجه لايلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبى عليه السلام الى التسع وجاز لها فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء اولم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لايطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين بهما فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود فى يده فان لم يكن اولم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن فى ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذى اقر به المحجور والعقر الذى لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم فى حق المولى لافى حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولاشبهة فى حق المولى لعدم رضائه فلايظهر ثبوت العقر فى حقه فلايستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى

وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لاتقبله اى التنصيف فيتكامل وعدد
الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية
اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر
مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته فى هذا العدد الناقص
يلزم النقصان من النصف

قوله وينصف الحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتواتر النعم وكمال الكرامة وهى ناقصة فى العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حده القابل للتنصف كالجلد بخلاف القطع فى السرقة وكذا العدة تعظيم لمالك النكاح فى حق النساء فتنتصف وتكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لاتنتصف فلابد من التكامل احتياطا وكذا فى القسم يكون للامة نصف الحرة وفى الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعى رحمه الله فى تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة اوحرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله تعالى على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعنى ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذى صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق فى حقها اوسع والظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة ● ثم لايخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شىء من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلث الكل والمعتبر فى عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذى هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التى هى فى الامة اقوى فان قيل المملوكية لا يتحقق بدون المالكية فكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلث عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج فى الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث ينصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت فى حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنى عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق فى حقه ايضا يلزم ان لايملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التى هى نصف اثنى عشر .

ولما

ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتاله على الكمال والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتفى بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا فى قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشىء هو معتبر شرعا فى المهر والسرقة وهو عشرة واما المرأة فهى مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر فينصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ماليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثانى ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فتكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن ديته

قوله ولما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافات الرق بكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجانى قيمته للمولى بشرط ان تنقص من دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعى رحمه الله تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان فى الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعى رحمه الله جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه فى العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر فى ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابوحنيفة رحمه الله عليه جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر فى ماله لالنقصان فى مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما يتمكن فيها نقصان لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتف وملك اليد اعنى التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شىء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع فى اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفى اقل ما يقطع به اليد التى هى بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه انه لا تبلغ قيمة العبد دية الحر وتنقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفى فى العبد هو احد شقى مالكية المال فكان ينبغى ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر المحل اعنى مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد

لا نصفها اى اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينتقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير فى خاطرى اعتراض فقلت

لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا توجب ان لا كمال فيما هو من باب الازدواج اى لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا فى جميع الصور ولا يكون الرق متصفا بشىء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكروا ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغى ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ماذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجرى التنصيف فى شىء من احكام العبد اذ لم يتمكن فى كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصانه فى النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجرى النقصان فى شىء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدة الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهى كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعنى المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما فى الدية بل باعتبار الحل المبنى على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبنى على المالكية ونقصان الرقيق فى ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان فى الشىء يوجب النقصان فى الحكم المرتب عليه لا فى حكم لا يلايمه فالنقصان فى المالكية يوجب النقصان فى الدية لا فى عدد المنكوحات والنقصان فى الحل بالعكس وعن الثانى ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافى ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك شيئا منها اصلا فضلا عن كمال المالكية.

وانما

وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اى فى العبد المالية فلا ينصف لكن فى الاكمال شبهة المساواة

بالحر فيلتقص وهو اهل للتصرف فى المال حتى ان المأذون يتصرف هو نفسه باهليته عندنا

وعند الشافعى رحمه الله لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد فى نوع من

التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما فى الوكالة

لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء

مايجب فى ذمته وادنى طرقه اليد على انها اى اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا

لملك اليد لكنه مناف لملك المال فيكون ملكا حال كونه مالا وهى الحكم الاصلى فى التصرفات

اى اليد هى الغرض الاصلى فى التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا

قوله وانما انتقص يريد ان العلة فى نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر اوزادت عليها ينتقص منها شيء اعتبرها الشرع فى صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغى ان يحمل كلام المصنف رحمه الله على ماذكره الشيخ ابو الفضل الكرمانى رحمه الله من ان الواجب ضمان النفس لكن فى جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية فى حق السيد والا فنفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة فى ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما فى الموت دون العكس كما فى العتق وايضا المقصود فى الاتلاف فى العتق هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجانى وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لاينافى ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه قوله وهو اهل للتصرف يعنى ان الرق لاينافى مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكتسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد فى كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن فى نوع من التجارة يكون اذنا فى الكل ولا يصح الحجر فى البعض بعد الاذن العام او الخاص ولايقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعى رحمه الله ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده فى الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لوكان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تمليك وتملك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج من ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته

لبقائه ولايمكن الانتفاع الابكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فيبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لاتكون خالية عن المقصود لان المقصود الاصلي

للوسيلة لايوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الابتلاك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهاداته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولايملك المولى ذمته حتى لايجوز ان يشترى شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلايكون مالكا لايدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق فلايثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما اوقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فلذا قال ابوحنيفة رحمه الله ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ماذكره المصنف رحمه الله من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كمايقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى مآلا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ماذكره المصنف رحمه الله ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الافيما وكل به والاذن يعم وانما قال في حال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولاتصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولايصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رحمه الله ولذلك اى ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضا كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه

وهو

وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اى ملك الرقبة فانما هو حكم ضرورى اى ليس مقصودا اصليا اى مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت لشئ آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته اما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد فى مسئلتنا فاليد يثبت له والملك للمولى خلافة عنه اى يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل فى الملك اى العبد المأذون فى الملك بمنزلة الوكيل اى اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل فى شراء الوكيل وفى بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون اى المأذون فى حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل فى هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف فى مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لايصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين فالمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لامن جميع المال فهو فى حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف فى حالة الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففى حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسبه فى التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لاينحجر الثانى بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثانى وكذا اذا مات المأذون الاول لاينحجر الثانى كالوكيل اذا مات وانما قال فى بقاء الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لايثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن فى بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانهما اى العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد.

قوله وهو اى الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا لصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان اى القصاص او الدية وهى بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوى الحر فى الامرين فيساويه فى العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان معنى الضمان على العصمتين والمالية لاتخل بهما وقال الشافعى رحمه الله القصاص مبنى المماثلة والمساواة ومنبئ عن الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على مامر.

والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ماقلنا في الحج ان منافعه ملك المولى الا مااستثنى فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداءً واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافي ضمان ماليس بمال

قوله والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن الا مااستثنى من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه اوبغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هوباعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولايسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هوبالقتل اوبالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك قوله وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لايصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزات في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في الملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لايتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداءً ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من ضرورة الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجوب يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لاحال القتال اوقبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداءً ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لاشركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده

فلا

فلا يجب الدية فى جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اى لايجب على العبد ضمان ماليس بمال لان ضمان ماليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لايجب عليه نفقة المحارم فلايجب الدية فى جناية العبد خطأ لان الدية صلة فى حق الجانى كانه يجب ابتداء وعوض فى حق المجنى عليه فكون المتلف غير مال ينافى الوجوب على العبد وكون الدم مما لاينبغى ان يهدر يوجب الحق للتلف عليه فصارت رقبته جزاء الاان يختار المولى الفداء فيصير الوجوب عائدا الى الاصل فان الارش اصل فى الباب حتى لايبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اى الارش اصل فى باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لايمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوته العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لايجب الدفع عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع .

قوله فلا يجب الدية فى جناية العبد يعنى اذا كانت خطأ واما فى العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة فى جانب المولى وعوضا فى جانب المتلف عليه اعنى المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب فى ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا اتلاف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز من الفداء وذلك لان الارش اصل فى الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل فى الجناية ان يصرف الجانى اليها كما فى العمد وقد عدل عن ذلك فى الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما فى الحوالة [illegible] فاذا لم يسلم الحق صاحبه عاد الى الاصل .

ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام فيه دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف
يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة
لانها اى العين هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اى الى الذمة
مال او كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اى الكفالة لا تجوز الا ان يبقى
مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب صح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان
بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى فيصح في الثلث واما ما شرع لحاجته
فيبقى ما تنقضى به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه

قوله ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضدا للحيوة
لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة او زوال الحيوة ومعنى
الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنياوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات
وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره اولا والاول
اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة
وحكمه السقوط الا ان يوصى به اولا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل
الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضى به الحاجة اولا وحكمه ان
يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق
المالية والمظالم او يستحقه من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذه
جملة ما فصل في الكتاب قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت
فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة
ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء
الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا
لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام
المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب
بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر له مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن
الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون
حيا مفلسا ويؤيده ما روى ان النبي عليه السلام اتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل
على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة
رضي الله تعالى عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة
ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح
الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى
المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له
مال فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق
في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه الحق لان السقوط بالموت انما هو
لضرورة فوت المحل فيتقدم بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له ·

حتى

حتى يترتب منها حقوقه ولهذا تبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا
بعد موت المكاتب من وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية
فتابعة هنا فان الاصل فى هذا العقد ثبوت اليد اى تابعة فى باب الكتابة وهو جواب
سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء
حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة
للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقى مملوكية الميت ولاحاجة له الى
بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من
ابقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لاقصدا

قوله حتى يترتب منها اى من التركة حقوق الميت كمؤن تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم
تنفيذ وصاياه من ثلث الباقى وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين
كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد الجانى ونحو ذلك ففى هذه الصور
صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجته اى لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق
وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التى هى باعتبار المالية حاصلة فى عود المكاتب
الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا
منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذى
هو موت حكمى فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بل
بالطريق الاولى قوله واما المملوكية فتابعة يعنى ان مملوكية الميت وان لم تكن
محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها فى المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية يدا ضرورة ان عقد
الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم وهو هنا
بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لابد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة
والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل
الحرية مستندا الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من
الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها
ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته فى آخر جزء من حيوته فقد استندت
المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت
فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكتساب
عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق فى المكاتب شرط لذلك فثبت ضمنا وان
لم يكن المحل قابلا كالملك فى المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل
مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا .

ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت من
ابطالها فكذا اذا ثبت اى الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اى
بالموت وانما يثبت به الخلافة لان التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت فى
الموصى به فيكون سببا اى التعليق بالموت سببا فى الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه
اى الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر
كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف
كما ذكرنا والثانى التعليق بامر كائن لامحالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه
فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلايجوز بيع المدبر ويصير كام الولد فى استحقاق الحرية
دون سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا
والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت
يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا اما المالكية تبقى دون المملوكية فلذا المرأة تغسل
الزوج فى عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها

قوله ويثبت الارث اى ولانه يبقى ما تنقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق
الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه فى امواله ففوض الشرع ذلك الى اقرب
الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموالهه بمنزلة انتفاعه نفسه بها قوله
والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذى هو السبب
حقيقة يصير الميت اى المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التى يبطلها تلك
الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا اوقال
لعبده انت حر بعد موتى او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت
استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة فى ملكه للموصى له مقدما على
الوارث فاعتبر فى الحال سببا لاثبات الخلافة واما الثانى فلان التعليق بالموت لايمنع
السبب من الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلابد من ان ينعقد
السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يتبين ان التعليق
بغير الموت من الامور التى على خطر الوجود كدخول الدار اومن الامور الكائنة
بيقين كمجيء الغد مثلا ليس باستخلاف اذ لا يلزم منه انعقاد السبب فى الحال ففى
الصورتين اعنى الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لايحتمل
الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له
ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه
ويدخل فى ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية
بالمال وهو ما يحتمل الفسخ والابطال قوله دون سقوط التقوم اى المدبر لا يصير
كام الولد فى سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل فى الامة والتمتع تبع ولم يوجد
فى المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت
واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لاتضمن بالغصب
واعتاق احد الشريكين نصيبه منها .

واما

واما ما لايصلح لحاجته كالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لـدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هـذا بل الورثة محتاجون اليه فانـه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لـكن السبب انعقد فى حق الميت حتى يصح عفوه ايضا ولهذا اى لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابوحنيفة رحمه الله القصاص غير مورث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية لـكن اذا انقلب اى القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام الآخرة فـكلها ثابتة فى حقه

قوله واما ما لايصلح لحاجته اى حاجة الميت كالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا من الميت ● فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغى ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولى القائم على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد فى حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهو استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سببا اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب قوله حتى لاينتصب بعض الورثة خصما من البقية يعنى لو اقام الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولايقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل واحد منهما فى حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت فى حق احدهما ثبوتا فى حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص موروث لان خلفه وهو المال مورث اجماعا والخلف لايخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة .

واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ماوضع الدليل فديانة الكافر اى اعتقاده فى حكم لايحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما فى حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند الشافعى رحمه الله اى ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمى بشرب الخمر وعند ابى حنيفة رحمه الله هى دافعة له اى للتعرض ولدليل الشرع فى حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها ان فى احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فتكون ديانته دافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ فى الحقيقة كما بينا فى فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والامهال توقعهم فى زيادة ارتكاب المعاصى وفى توهم الاعمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام امهلناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملى لهم ان كيدى متين وقال تعالى انما نملى لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال نوله ما تولى الآية فيثبت عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع

قوله واما العوارض المكتسبة اى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهى اما ان يكون من ذلك المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى اى التى يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ماهو به والافبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لايصلح عذرا ولاشبهة وهو فى الغاية وجهل هو دونه وجهل هو يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اى ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان وابا بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل ٭ فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لايكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر فى الادلة والتأمل فى الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابنائهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول ونحوهما

ونحوهما وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة من الزنا شرط الاحصان القذف فعند ابي حنيفة رحمه الله ان وطئه في هذا النكاح لايكون زنا فيحد قاذفه وتجب به النفقة اي بنكاح المحارم ولا يفسخ اي نكاح المحارم مادام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي الاحكام التي يصلح ديانتهم دافعة لها لا ايتنا ولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واكلهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالى على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لاتكون صحيحة

قوله ونحوهما اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير قوله فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله تجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلايكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ماقبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تأخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع ذلك لتغييره اسلوب فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رحمه الله ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لانه مجرد الجهل لايصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم ومايدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحتاج الى المشار بهم لكن لايثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضروريات ذلك قوله واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا قوله فان ديانة الكافر يعني مايكون مختصا به مخالفا للاسلام لايكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق ۔

بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل فى شريعة من الشرائع لان حله كان فى شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم نسخ فى شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة فى التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة فى كتب المجوس ولايمكن لنا الزامهم بما فى كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما فى مجوسى خلف بنتين احدهما زوجته لاترث بالزوجية اعلم ان الحكم فى المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم فى المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان فى الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اى التقوم شرط للضمان لاعلته وكذا الاحصان اى احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلايكون فى اثباتهما اى فى اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدى ديانتهم لو اثبت الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم يفعل كذلك واما النفقة فانها تجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لامتعدية ولانهما اذا تناكحا دانا بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ·

قوله بل المراد ان معتقدهم اى ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم اولم ترد وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح المحارم فى دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت فى كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة فى التوريةفارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة اوالقتل بغير حق فانه لايكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتمد على الشرع فى الجملة قال شيخ الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لايثبت به الارث لانه يثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث فى دينه فلا يثبت باعتقادهم وديانتهم لانه لاعبرة للديانة التى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع ·

ولا كذلك

ولا كذلك من ليس فى نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما فى مجوسى وتقريره ان فى ارث البنت التى هى زوجته ضرر بالوارث الآخر اى البنت التى ليست زوجته فيكون متعدية هنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابى حنيفة رحمه الله واما على قولهما فكذلك ايضا اى ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع فى احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا فى شريعة آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اى نكاح المحارم كان فى شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا اذ لولا جوازه فى ذلك العهد لايحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا فى شريعه آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية فى ذلك الزمان ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمين حراما ولاشك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من مائين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لاتكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضى بالبعدى مالم تحل القربى فعلم ان الاصل فى نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لايثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ماكان وهو الحرمة فى نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لايكون مثبتا للاحصان ولايحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اى سلمنا ان هذا النكاح صحيح فى حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فى حقهم فيندرئ حد القذف بها قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال ايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعنى بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة واما على الثانى وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلاتجب به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا فى حقهم والجواب اى جواب ابى حنيفة رحمه الله فى النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لايكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله

قوله ولا كذلك من ليس فى نكاحهما اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسى خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من ليس فى نكاح المتناكحين يعنى البنت التى ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغى ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها فى زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج فى النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت المنكوحة

وعنادُها لايدفع الحاجة الدائمة بدوام الجيس واما جهل كما ذكرنا اى لايصلح عذرا وهو عطف

على قوله واما جهل لايصلح عذرا لكنه دونه اى دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى فى

صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان مؤولا للقرآن كان

دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام

الشرع

قوله وعنادها يعنى ان المال فى نفسه ان قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة الى يوم القيمة قوله كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا فى الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لجميع الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى مؤول للقرآن اى يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفى عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه متأول بالقرآن اى متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه السلام.

وكجهل

١) قوله واحكام الآخرة فى التحقيق ان المعتزلة انكروا سؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار والجهمية انكروا خلود الجنة والنار واهاليهما وفى كشف النار ان المعتزلة انكروا رؤية الله تعالى فى الآخرة تمسكا بان من ليس فى جهة فرؤيته محال قال العلامة التفتازانى فى شرحه للعقائد وانكر بعض الروافض وانكر المعتزلة الكتاب واكثرهم الصراط لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين.

٢) قوله لانه مخالف للدليل الواضح قال الله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الى آخر السورة فهى تدل على ثبوت هذه الاسماء وكثير من الآيات تدل على ذلك قال الله تعالى انزله بعلمه وهو الرزاق ذوالقوة المتين قال الله تعالى ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء ان الله ذوالفضل العظيم على الناس فهى تدل على ثبوت هذه الاسماء على خلاف مذهب المعتزلة ومثلها كثير واما قول المشبهة بجواز حدوث الصفات فمردود بالنقل ولاستحالة قيام الحوادث بالقديم فان كل متغير حادث وقول المعطلة فمردود بالآيات المذكورة قال النبى عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه قال الله تعالى والوزن يومئذ الحق وقد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن والميزان ما به الوزن فلا يتصور بدونه قال الله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان هذا الكلام تدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة قال عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقال عليه السلام وحق العباد على الله تعالى ان لا يعذب من لا يشرك به شيئا وقال عليه السلام ما من احد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صدقا من قلبه الا حرمه الله على النار وقال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار على ما انعقد عليه الاجماع فتعين الخروج من النار قال الله تعالى فى حق الفريقين من الكافرين والمؤمنين خالدين فيها ابدا قال الله تعالى اكلها دائم قال الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة قال عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والامة قد اجتمعوا على وقوع الرؤية فى الآخرة قال الله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون قال الله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط المستقيم.

٣) قوله لما كان مؤولا للقرآن اى كان مائلا بحجة القرآن صارفا له عن ظاهره بما ظهر له من الوجوه فباعتبار الاول مسلم وباعتبار الثانى مبتدع فمن نفى الصفات اول النصوص الدالة على التوحيد وصرفها عن المراد وصرف التوحيد فى الذات الى التوحيد مطلقا وهو ان لا يتعدد القدماء لا بان يكون ذوات قديمة ولا صفات قديمة ولا ذات قديمة وصفة قديمة فيلزم ان لا يوجد له تعالى صفة والا يلزم قيام الحادث بالقديم هف.

٤) قوله ولما كان مسلما فى التحقيق لما كان من المسلمين اذ لم يعمل فيه اوفق عمل الاسلام اذا غلا حتى كفر قوله فيه يرجع الى الهوى والاستبدال ادعاء الاسلام فى تاج المصادر البيهقى الاستبدال سخن كس ديگر برخود بستن فالمراد بقول المصنف لما كان مسلما مايعم الاسلام تحقيقا وادعاء.

٥) قوله لزمنا مناظرته المناظرة الكاملة بطريق الفكر والنظر لتجد مقدمات مناسبة للمطلوب فيذكرها عند الخصم ليلزمه المطلوب او النظر هناك بالمعنى المصطلح عند المنطقية هو ترتيب امور معلومة للتأدى الى مجهول او بطريق النظر فى كلام الخصم ليجد فيه الخطأ وثم ماجاء فى الحديث لا تناظر الكتاب الله تعالى ولا بسنة لرسول وفى تاج المصادر البيهقى النظرة المحفظ بالعين النظر چشم داشتن وبمعنى التعطف والرحمة فالكاملة بطريق الحفظ بالعين ان يحفظ كل من الخصمين الآخر لئلا يغلب عنه فيلزمه المدعى وبطريق التوقع ان يتوقع كل منهما قبول الآخر مقاله وبطريق الرحمة ان يرحم كل لصاحبه بالدعاء الى ما هو الحق فى زعمه.

وكجعل الباغي فيضمن بالاتلاف مال العادل اونفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام وتجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اى بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اى لايحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق فى زعمه وولايتنا منقطعة عنه

قوله وكجعل الباغي هو الخارج من طاعة الامام الحق بتأويل فاسد وشبهة لمارية فلن كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان ما اتلف من مال اونفس لكن يسترد منه ما كان فى يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلتزمون ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر فى حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤاخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع قوله ولم يحرم الميراث بقتله اى قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما وقصاصا وكذا لايحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق فى زعم الباغي بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم اهل الحق فى حق الاحكام لا فى حق الآثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة فى انقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الجهاد الصحيح فى حق التوريث كما فى حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق واما الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا.

١) قوله وكجعل الباغي وهو مسلم خرج من اطاعة الامام على ظن انه على الحق والامام على الباطل متمسكا فى ذلك بتأويل فاسد هكذا فى شرح البرجندى وفى التحقيق وتأويل الباغي كما قال اصحاب التى فى عهد على رضى الله عنه بعد اشتد المخالفة من معاوية وكثرة القتال بين المسلمين ان المراد بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا فجزاءه جهنم خالدين فيها ما يعم قتل امثالهم من اهل البغى وان المراد بالخلود الدوام الابدى الذى يكون فى الكافرين وان المراد بالظلم فى قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ما يتناول مايصدر من اصحاب على رضى الله عنه والكل فاسد فالمراد بالقتل ما هو بطريق الظلم وقيل ليس من ذلك والمراد بالخلود المكث الطويل دون الدوام الابدى لقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الانهار وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات فردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على استحقاق من آمن الجنة وهى لا يكون الا بعد النار لمن يدخلها ايضا من المؤمنين والمراد بالظلم الكفر.

٢) قوله فيضمن بالاتلاف فى التحقيق الباغى الاموال والدما بتأويل ان مباشرة الذنب كفر لا يحكم باجتهاد فى حقه اذا استحل لانه يعتقد الاسلام حقا فيكون اثم المبيح عليه واما الكافر فيحكم باباحة الخمر فى حقه لان دلالة الالتزام منقطعة عنه بعدم اعتقاد الاسلام حقا.

٣) قوله الا ان يكون له منعة فى التحقيق ان المغير لحكم اجتماع التأويل والمنعة فاذا تجرد احدهما من الآخر لايتغير الحكم فى حق الضمان فلو ان قوما متأولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا المال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة من التأويل.

٤) قوله وتجب علينا محاربته قال عبدالرحمن فى شرح الملتقى فى قوله ووجب محاربتهم بطريق الدفع لا ان يجب ابتداء كما يجب الكفار قال البرجندى لما مال البغاة الى جماعة المسلمين ليستعينوا بهم واتخذوا حيزا اى مكانا واجتمعوا فيه حل قتالهم ابتداء اذلو انتظروا الى ان يقاتلوا اولا فربما لا يمكن دفعهم وفيه خلاف الشافعى رحمه الله تعالى كذا فى شرح الوقاية لان قتال المسلم ابتداء لا يجوز ومن القدورى انه عندنا لا يبدء بقتال حتى يبدء وانما يجب القتال معهم لان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وفى كشف المنار وشرح البرجندى والملتقى وجب قتل اسرائهم دفعا لمادة شرهم لانهم ليتفرقون فى الارض بالفساد وجب التدفيق على جريحهم والمراد اتمام القتل ولم نضمن نحن اموالهم ودمائهم فى تاج المصادر البيهقى التدفيق بالدال زوديكشتن خسته وبالذال لغة ايضا من الفارابى وبعد بان وبلى.

٥) قوله لان الاسلام جامع وكذلك الحرية والدار جامعتان فلا يوجد المانع من الارث ولعل عدم ذكرها للظهور.

٦) قوله فلا يكون مانعا من الارث كما فى القصاص والحد اذ المانع هو القتل الذى يتعلق به وجوب القصاص اوالكفارة.

٧) قوله وكذا ان قتل عادلا وفى كشف المنار هذا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لان القتل منهم فى حكم الدنيا بشرط المنعة فى حكم الجهاد بناء على دياتهم وان كان باطلا فى الحقيقة وفيه خلاف ابى يوسف رحمه الله تعالى لانه قتل بغير حق كذا فى شرح البرجندى وخلاف الشافعى رحمه الله تعالى كذا فى شرح الملتقى وايضا فيه هذا اذا قال الوارث كنت على الحق واما الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا وولايتنا منقطعة فيه يعنى ان زعم الزاعم فى الباطل انما يصح اذا انقطع ولاية الالزام فلو زعم عادل حقية قتل من سب صالحا ثم قتله لا يرث عنه لانه وان كان حقا فى زعمه لكن ولاية الزام الحق عليه وكذلك الباغي اذا لم يكن له منعة وقتل العادل بزعم انه حق لايرث لثبوت ولاية الالزام.

١) قوله ولما كان الدار واحدة له فيلزم عدم الملك وعدم الضمان في مال الذمي ايضا والجواب ان الذمي لما التزم الجزية عوضا لنا فكان منا وموافق لنا في الديانة لثبوت ولاية الالزام فيجب الضمان في ماله .

٢) قوله يثبت العصمة من وجه ولو وجدت المخالفة من كل وجه ليثبت الملك بالاستيلاء التام ولا يجب الضمان ولو وجدت الموافقة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلو وجد المخالفة من وجه والموافقة من وجه لم يثبت كل واحد من الشك على ان الاصل هو العدم فلا يملك ماله ولا يضمن بالاتلاف وفي كشف المنار وجب حبس اموالهم زجرا لهم .

٣) قوله حكما في غصب مال غير متقوم لا بد من تجريد الغصب عن بعض معناه وهو اخذ مال محترم علينا بلا اذن مالكه مزيل يده والا فلا يصح اضافته الى غير متقوم فالمال الغير المتقوم كالخمر والخنزير فانهما غير متقومين في حق المسلم فلا يجب الضمان اذا تلف مسلم او ذمي خمر المسلم وخنزيره ويجب الضمان اذا تلف خمر الذمي اوخنزيره لتقومها في حقه لايملكان بالاخذ سواء المسلم اوالذمي وصورة تملك المسلم الخمر ان يكون مالكا العصير فصار خمرا

ولما كان الدار[١] واحدة والديانة[٢] مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لايضمن بالاتلاف كما[٣] في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لايملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لايجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية[٦] التناقض

قوله ولما كان الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف ينبيء عن كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لانملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دارالاسلام لكن لايضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده لعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء .

وكجهل

وصورة تملك الخنزير ان يكون مالكا حين الكفر فاسلم اواصطاده فان قلت قد اعتبر ديانة الكافر على مضرة المسلم حتى يضمن اذا تلف خمر الذمي ولم يعتبر على مضرة نفسه حيث لا يضمن الذمي خمر المسلم والاظهر عكس ذلك كالاقرار يعتبر على مضرة المقر فقط المسلم لا يستحق الضمان في خمره وخنزيره فلو ضمن الذمي يلزم الضمان الا لاحد وذلك غير مشروع ولما الذمي فيستحقه وضمان المسلم الذمي مشروع واما ديانته صارت جعلت معتبرة فقد مر الجواب من ذلك وانما لم يعكس بجيء ان الاصل في ملك الغير عدم الملك وجوب الضمان فتغير الاصل في الضمان دون الملك ولم يعكس فتغيره في الملك دون الضمان حتى يملك ويجب الضمان ويجوز ان يكون العكس بمعنى اختيار ضد ما ثبت وروده الى العدم فالحكم الثابت عدم الملك وعدم الضمان وضده ثبوتهما بقول صاحب الكفاية في شكهما وذلك لان العكس ان يجعل الجعل على خلاف ماقيل اولا ليقتضى ما يقتضي من لوازمه فيصح ان يراد به .

٦) قوله في غاية التناقض لعل المراد بغاية التناقض ما يكون التناقض والقول بثبوت النقيضين فيه ظاهر اوبلا واسطة كثيرة المقدمات فالملك بالاستيلاء من غير وجوب بدل يوجب عدم الضمان كما في الاقيام ووجوب الضمان فالملك بالاتلاف يوجب عدم زوال ملكه وعدم ثبوت ملك المستولي كما في الغصب وكجهل من خالف في اجتهاده او في كشف المنار وفي شرح المتن والتحقيق لم يذكر الاجماع في مخالفة الاجتهاد وجعل مثال مخالفة الاجتهاد والاجماع مثالا بمخالفة الكتاب لان الاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفة الاجماع مخالفة الكتاب وذكر في الكل معنا قسم آخر وهو العمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة وذلك مثل ما روى انه كان البشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذلك مخالف للاجماع وللاخبار المشهورة ما روى انه عليه السلام قال لمارية اعتقها ولدها وقال عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبره ومثل ما روى عن سعيد بن المسيب انه قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعتق امهات الاولاد من غيرالثلث وانلم تبين في دين مثل ما روى ان عمر رضي الله عنه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول كمتروك التسمية افتى البعض بحل متروك التسمية عمدا عملا بالخبر والغريب هو قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن فيكون ذاكرا بقلبه وبالقياس على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف للكتاب وان اوله بان المراد بما لم يذكر اسم الله هو ما اهل به لغير الله وصرف الكلام عن الظاهر ثم التأويل المذكور مانع عن تكفير المجتهد حيث خالف الكتاب وانكر حكمه على ان الآية الدالة على حرمة متروكة التسمية عامة قد خص منه البعض وهو متروك التسمية ناسيا ويكون دليلا ظنيا بمنزلة خبر الواحد .

وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء[1] بالشاهد واليمين اى يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة[2] كالتحليل بدون الوطى[3] على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة[4] والقصاص[5] في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث[6] اى علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ وهذا[7] عند الشافعي رحمه الله

قوله وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او الكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة التواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة • فلابد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او بكونه متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل مالم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين او رجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في احد قوليه في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله انه ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة ظهرت علامة يغلب بها على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يؤمر الولي بان يعين القاتل ويحلف الولي انه قتله عمدا فيقضى من القاتل وكذا عند مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول وجد في خيبر تحلفون وتستحقون دم

١) قوله والقضاء بالشاهد واليمين الفتوى بذلك عمل بما روى ان النبي عليه السلام قضى بذلك ولان يمين المدعي تثبت على يمين المدعى عليه فكما انها قاطعة للخصومة نافية لمن وجدت منه فكذا يمين المدعي يقطع الخصومة ويعتبر نافية للمدعى وتعينه ان يثبت بها الحق مع ما يثبت به الحق في الجملة وهو خبر الواحد في التحقيق ان هذا خالف الكتاب من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى قوله ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولا يزيد على الادنى ويخالف الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا توزيع وتبيين لمحل كل من الامرين فجعل احدهما في محل الآخر خلاف ذلك التوزيع وايضا النبي عليه السلام جعل اليمين دافعة للدعوى فلا يلزم من كونها مثبتة لها فقياس انها قاطعة المدعي بطريق الاثبات على كونه قاطعة لها بطريق الدفع قياس مع الفارق فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لعل تأويل الخصم ان يقول ليس المراد ايجاب رجل وامرأتين بل المراد اباحة الحكم القاضي بشهادة رجل وامرأتين وهذا ايضا عام خص منه البعض وهو الولادة والبكارة وعيوب النساء مما لا يطلع عليه الرجال فيقبل شهادة امرأة واحدة فهذا ايضا دليل ظني. ص ٧٩١. ٢) قوله او السنة المشهورة هكذا في بعض النسخ وفي بعض والسنة المشهورة فالمراد منه او الفاصلة لان مخالفة واحد من الكتاب والسنة المشهورة كافية في الرد والبطلان كذا في شرح المغني وانما قيد بالشهرة لان مخالفة خبر الواحد لا يوجب الرد ومخالفة الخبر المتواتر اذا كان قطعي الدلالة يوجب الكفر كذا في شرح المغني فليس ذلك من الجهل الذي دون الكفر واما السنة المشهورة وهي لا يوجب علم اليقين فمخالفته لا يكون كفرا وان كان قطعي الدلالة لان صدورها من النبي عليه السلام ليس بقطعي وكذلك مخالفة السنة او المتواتر اذا لم يكن قطعي الدلالة لا يكون كفرا ثم اعلم انه كما قيد السنة بالشهورة ينبغي ان يقيد الكتاب ايضا بالأول لان مخالفة المحكم من الكتاب كفر كذا في شرح المغني.

٣) قوله كالتحليل بدون الوطى لابد للتحليل من الوطى بنكاح صحيح من البالغ او الصبي الذي يشتهي آلته بحيث يقدر على ادخالها في الفرج فمجرد النكاح وكذا بنكاح مع مجرد الخلوة لا يكفي في التحليل وكذا الوطى بملك اليمين او النكاح الفاسد لا يكفي فيه كذا في شرح البرجندي.

٤) قوله حديث العسيلة وهو قوله عليه السلام لا حتى تذوق عن عسيلته ويذوق عن عسيلتك والعسيلة مجاز عن الفرجين لما فيهما من اللذة تصغير العسل فانه كان عليه السلام يشتهيه كثيرا.

٥) قوله والقصاص القسامة هي اسم من القسم اى اليمين وضعت موضع الاقسام ثم قيل الذين يقسمون قسامة ايضا وهي قبل الايمان يقسم على اولياء الدم هكذا في المغرب فمسئلة القسامة ان يوجد ميت به جرح او اثر ضرب او خنق او خروج دم من اذنه او عينه في محله او اكثر او نصفه مع رأسه لا يعلم قاتله وادعى وليه القتل على اهلها او بعضهم فالحكم ان يحلف خمسون رجلا حرا مكلفا منهم يختارهم الولي بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا ثم يقضى عليهم او على عواقلهم او عليهم وعلى عواقلهم بناء على اختلاف الروايات في الهداية وفتاوى قاضيخان والذخيرة بالدية لا بالقصاص سواء ادعى العمد او الخطأ وان لم يوجد فيهم خمسون يكرر الحلف الى ان يتم عدد خمسون يمينا.

٦) قوله ان وجد لوث في تاج المصادر اللوث آلوده كردن.

٧) قوله وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى اى وجوب القصاص في مسئلة القسامة وان ادعى الخطأ بشرط ان يكون الدعوى على بعض معين عند الشافعي رحمه الله تعالى وانما قلنا وان ادعى الخطأ لانه لو خص بصورة دعوى العمد فلا فرق بينه وبين قول مالك رحمه الله تعالى فما ذكرنا في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى هو الظاهر من كلام المصنف لكنه لايخلو من ضعف لان القول بوجوب القصاص مع ان الدعوى كانت في الخطأ غير معقول ولو كان الاشارة الى استحلاف خمسين يمينا فهذا عين مذهبنا والسوق يقتضي بيان خلاف الشافعي رحمه الله تعالى ولو اريد بالاستحلاف معنى الحلف دون التحليف فهذا لا يخالف مذهب مالك رحمه الله تعالى على ان صاحب اللغة صرح لانه بمعنى التحليف في تاج المصادر اليمين الاستحلاف سوگند دادن.

١) قوله واما عندمالك رحمه الله تعالى في التحقيق قال مالك واحمد بن حنبل والشافعي رحمهم الله تعالى في القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة اولوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعى يؤمر الولى بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولى خمسين يمينا انه قتله عمداً فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك لقوله عليه السلام الاولياء المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفوا ويستحقون دم صاحبكم ويجوز ان يكون المرادية دم صاحبكم والواريد دم قاتل صاحبكم فيجوز ان يكون الاستفهام للانكار اى ليس ان يستحقون بحلفكم فذلك الحديث لايدل على ما قالوا على انه مخالف للاحاديث المشهورة من ان النبي عليه السلام قضى بالقسامة والدية على اليهود وفي قتيل وجد بين اظهرهم وفيه ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال انى وجدت اخى قتيلا فى بنى فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ماقتلناه وما علمنا له قاتلا فقال وليس لى من اخى الا هذا فقال نعم ذلك بائة من الابل ومن ان قتيلا وجد وادعه وارحب وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر رضى الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا الا ايماننا تدفع عن اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم الآية بوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكره احد فتحقق الاجماع السكوتى فذلك يخالف الاجماع ايضا .

٢) قوله وفيه خلاف قوله عليه السلام لما مر ان القصاص فى القسامة على مذهب مالك رحمه الله تعالى مبنى على تحليف الاولياء وهم الذين يدعون القتل ولايصح ان يقال ان الحديث يدل على انه عليه السلام ما جعل على المنكر الا اليمين دون الحق فلا يجب على من وجد فيهم القتيل القصاص لانا نقول بعد تسليم دلالة الحديث على ما ذكر ويلزم ان لايجب عليهم الدية ايضا وهو خلاف المذهب .

٣) قوله اوالاجماع فيه اشكال لان المصنف رحمه الله تعالى قال فى ركن الاجماع حكم الاجماع ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده وايضا قال بعد ذلك بصفحتين والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فجهل من يخالف الاجماع كفر فلا يصح عده من جهل دون الكفر كجهل من اجتهد على خلاف النص القطعى الثبوت القطعى الدلالة ثم ان الاجماع المنعقد بعد الصحابة فيما روى فيه خلافهم يجوز تبديله فى عصر اوعصرين لكن لا يجوز ان يكون المراد ذلك والا فلا يصح التمثيل فان بطلان بيع ام الولد من اجماع الصحابة على ماقال المصنف رحمه الله تعالى .

٤) قوله فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه قال البرجندى وهذا مما اختلف فيه الصحابة فلو قضى القاضى بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه فى قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى وابى يوسف وجه التوفيق ان قول المصنف مبنى على ماوقع فى كشف اصول البزدوى ان الاجماع ينعقد باتفاق اكثر المجتهدين ولا يعتبر مخالفة البعض وهو قول محمد بن الجرير الطبرى واحمد بن حنبل وقول البرجندى مبنى على مذهب الجمهور وهو انه لا ينعقد الاجماع ما بقى واحد من اهل الاجتهاد مخالفا .

٥) قوله حتى لاينفذ قضاء القاضى فيه اما الى الجهل ممن خالف فى اجتهاده الكتاب اوالسنة المشهورة اوالاجماع واما الى جهل لايصلح عذرا وهو مذكور بقوله اواماجهل كما ذكرنا واما الى بيع ام الولد .

٦) قوله لكونه مخالفا هذا يجرى فى الاقسام الثلثة وهى جهل صاحب الهوى وجهل الباغى وجهل المجتهد المخالف لواحد من الادلة الثلثة .

وأما عند مالك رحمه الله يقضى بالقود ان كان الدعوى فى العمد وهو احد قولى الشافعى رحمه الله وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وهذا وحديث القسامة من المشاهير اوالاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم انعقد على بطلانه حتى لاينفذ قضاء القاضى فيه متعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضى فى هذه المسائل لاينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب اوالسنة المشهورة اوالاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين فى الجهل كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح اى غير مخالف للكتاب اوالسنة المشهورة اوالاجماع اوفى موضع الشبهة

صاحبكم اى دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث ● فظهر ان كلام المصنف رحمه الله فى تقرير القولين ليس على ماينبغى وانه لاجهة لتخصيص القصاص فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر وهو مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبدالله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المالية ثبتت بيقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقيها القرن الثانى بالقبول فصار مجمعا عليه .

كمن

٧) قوله يصلح شبهة اى شبهة دارئة للحدود والكفارات كذا فى التحقيق وشرح المغنى وفيه نظر لان درء اعادة المقرب فى مسئلة الآتية عن قريب ليس درء الحد والكفارة فيخرج عن ذلك التفسير والاول ان يقال اى دارئة لوجوب الاحكام . ٨) قوله عطف على النوعين المذكورين اى عطف على المجموع كانه قيل اما جهل لا يصلح عذرا وهو نوعان جهل الكافر وجهل دونه واماجهل يصلح شبهة اوالمعنى انه شبهة عطف على احدهما اما الاول اوالثانى فالعطف اذا تعدد يصح ان يقال ان الثالث عطف على الاول اوالثانى . ٩) قوله كالجهل فى موضع الاجتهاد والمراد بالجهل الاعتقاد الباطل المستلزم للجهل بالحق فالاعتقاد الباطل الذى يكون دارئة الوجوب قد يكون موافق للاجتهاد الذى لايخالف الكتاب والسنة المشهورة والاجماع لكن مخالف للاجتهاد من يتبعه من المجتهدين صاحب ذلك الاعتقاد فهذا هو الجهل فى موضع الاجتهاد ولا يكون موافقا للاجتهاد المذكور فذلك امان لايوافق اجتهادا اصلا او يوافق اجتهادا يكون مخالفا لواحد من الثلثة المذكورة ولما لم يكن فيه لا بد من ان لا يكون مخالفا للثلثة المذكورة بطل الصورة الثانية فانحصر فى الاول وانما قلنا لم يكن هذا فيه لان الجهل دون الاجتهاد فانه دليل شرعى يثاب عليه وان كان خطأ واما الجهل فليس كذلك والاجتهاد المخالف لكل واحد من الثلثة لا يكون عذرا كما مر فى الجهل المخالف لها اولى بذلك فالجهل الذى يصلح شبهة ويكون عذرا فى سقوط الوجوب لا بد ان يخالفها وانما قلنا بطل صورة الثانية لان مالا يخالف الثلثة لو وافق الاجتهاد الذى يخالفها يكون مخالفا لها فيلزم ان يكون غير المخالف مخالفا . ١٠) قوله الصحيح يجوز ان يكون صفة للجهل لكنه تفيد فى الكلام . ١١) قوله اى غير مخالف له والظاهر ان يقال اى الغير المخالف لانه بيان المعرفة وهو قوله الصحيح وصفة المعرفة وهو الاجتهاد . ١٢) قوله اوفى موضع الشبهة وهى ان يقع الانسان فى الاشتباه بين الحق والباطل حتى يتوهم الباطل حقا فى غير اجتهاد .

كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله فلا تجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز كان عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان صلى غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وايضا فيه خلاف زفر رحمه الله فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص

قوله كمن صلى الظهر اورد مسئلتين اوليهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال آخر لان فيها مخالفة للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم يقض الظهر بناء اى بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بغير وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفى احد الوليين واقتص الآخر بجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه عالم بوجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة في درء الحد

١) قوله كمن صلى الظهر اعلم ان صحة المغرب في هذه الصورة مبنية على صحة العصر قبله عند القائل بفرضية الترتيب وكذلك صحة العصر فيها مبنية على صحة الظهر قبله فلما كان الجهل بفساد العصر واعتقاد صحته في موضع الاجتهاد حيث قال الشافعي رحمه الله تعالى بصحة العصر في تلك الصورة كان عذرا وفي عدم وجوب اعادة المغرب وشبهة في سقوطها واما الجهل بفساد الظهر وزعم صحته فليس في موضع الاجتهاد ولا في موضع الشبهة حتى اعتقد نفس المبتلى به انه فاسد فقضاه فلا يكون عذرا في سقوط اعادة العصر وههنا اشكال وهو ان صحة اداء الظهر قبل العصر كما يتوقف عليه صحة المغرب كذلك يتوقف عليه صحة المغرب المتوقف على ذلك فالمتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فكما ان فساد الظهر يؤثر في فساد العصر يجب ان يؤثر في فساد المغرب ايضا وايضا يقال ان الجهل بفرضية الترتيب واعتقاد عدم الترتيب جهل في موضع الاجتهاد فكما انه يؤثر شبهة في سقوط اعادة المغرب ينبغي ان يكون شبهة في سقوط اعادة العصر ايضا .

٢) قوله ثم قضى الظهر انما قال هذا ليصح الحكم بصحة المغرب عند القائل بوجوب الترتيب فانه لو لم يقض الظهر قبل المغرب لا يصح المغرب لتوقفه على صحة الظهر قبله اما اداء او قضاء .

٣) قوله لان الترتيب مجتهد فيه اى مختلف فيه بطريق الاجتهاد فحينئذ يكون جواز العصر ايضا مجتهدا فيه فاعتقاد الجواز يكون شبهة دارئة لاعادة المغرب .

٤) قوله كما يجب قضاء العصر عندنا قيل كيف وانما يسقط سقط الترتيب من النسيان عن الثانية عند اداء الصلوة بعدها وانما زعم عند اداء العصر انه صلى الظهر بوضوء فقد نسي ان عليه الظهر ويجب عليه القضاء .

٥) قوله وهذا زعم بخلاف الاجماع يعني ان الجهل بفساد الظهر وزعم الصحة ليس في محل الاجتهاد والشبهة فلا يكون شبهة وعذرا سقط به اعادة وفيه نظر لان الاشارة الى الزعم في زمان اداء العصر وهو زعم الصحة بناء على انه قد صلى الظهر بوضوء وهذا الزعم موافق للاجماع وانما يخالف الزعم اذا تذكر بعد اداء العصر انه قد صلى الظهر بلا وضوء يزعم انه مع الوضوء نزعم انه قد صح اداء الظهر والاشارة ليست الى الزعم المتأخر المخالف للاجماع كما يقتضيه السوق بل الى المتقدم .

٦) قوله هذا اذا كان يزعم الاشارة بجواز المغرب وعدم وجوب الاعادة .

٧) قوله عليه اعادة المغرب قيل كيف وقد فرض المبتلى بالمادة جاهلا بوجوب الترتيب والجهل في موضع الاجتهاد وعذر سقط به الاعادة وايضا مع ذلك الفرض لا يتصور علمه بعدم جواز العصر لفوات الترتيب ولو اريد العلم بعدم الجواز بغير ذلك فهذا من وضع المسئلة في طي آخر وهو خلاف ما يقتضيه السوق .

٨) قوله وان لم يقض الظهر لو اريد انه لم يقض الظهر قبل العصر فقد سبق ذلك في قوله يجب قضاء العصر انه لا يصح العصر ولو اريد انه لم يقض الظهر ولا بعده فقد لزم الحكم لما سبق فاذا لم يصح العصر مع قضاء الظهر بعده فاولى ان لا يصح مع عدم القضاء وأما لزوم التكرار وهذا الاعتراض انما يرد على بعض النسخ الذي جعل فيه قوله كما يجب قضاء العصر عندنا من المتن وفي كثير من النسخ هو في الشرح فلا وورود له حينئذ لكن يرد انه لا حاجة الى ذكر الشرط وهو قوله وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز ولو اكتفى بذكر الجزاء وهو قوله لم يصح العصر وعطف على قوله يصح المغرب جزاء لقوله من صلى الظهر بحسب المعنى متى كان المعنى لم يصح في هذه الصورة التي فرض انه لم يقض الظهر قبل العصر وصلى العصر بظن انه جائز ثم قضى الظهر لكفى .

٩) قوله فان من صلى الظهر اه الظاهر انه دليل على الحكم في الشرطية فينبغي ان يؤخر عن الجزاء وهو قوله لم يصح العصر .

١٠) قوله واذا عفى احد الوليين ومثل ذلك ما اذا صالح عن القود بشيء ثم اقتص الآخر بظن ان القصاص يكمل على وجه الكمال لوقوع الاجتهاد في ذلك كما اذا قتل جمع فردا فولي كل يستحق القود كاملا .

فصار[1] هذا شبهة فى درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطر فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة فى درء الكفارة[2] اذ هذه الكفارة[4] مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص فى المسئلة السابقة ومن زنى[3] بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له لا يحد[5] لانه موضع الاشتباه فيصير[6] شبهة فى درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا فى النسب والعدة اى لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان[7] كانا يثبتان بالوطىء بشبهة

قوله اذ هذه الكفارة يعنى كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها وهذا اذ استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعنى قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابى يوسف رحمه الله يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامى الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعى الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج من وجه لفرط الاختلاط وحل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذا شبهة اشتباه اعنى الشبهة فى الفعل وهى ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض الزنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة لكن تخلف الحكم منه لمانع كما اذا وطىء جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعنى قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما شبهة جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد.

وكذا

١) قوله فصار هذا شبهة لان الجهل فى موضع الاجتهاد واذا لم يكن شبهة فيما لا يندرئ بالشبهات كوجوب اعادة صلوة الظهر فساد فى اداءها فيما يندرئ بها اولى بذلك وكذا المحتجم اذا ظن يجوز ان يراد به الحاجم او المحجوم اذ الحديث يورث الشبهة فى كل منهما وقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم فالحاجم بمص الدم وجذب الدم الى جانب فمه واما المحجوم فلان من يستقى او تحيض فكما يفسد الصوم بها يفسد بالحجامة ثم كما ان الحديث يورث الشبهة هنا وكذلك الاجتهاد يورث الشبهة قال الاوزاعى اجتهد ان الحجامة يفسد الصوم فالجهل ههنا فى موضع الاجتهاد وفى موضع الشبهة بسبب الحديث فيصلح شبهة فى سقوط الكفارة من الوجهين فى التحقيق ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده فى شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم وظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا اولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تأويله وجبت عليه الكفارة وان استفتى فقيها يعتمد على قوله وافتى بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة وان لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تأويله قال ابوحنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وحسن بن زياد لا كفارة عليه وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتميز بين الصحيح والسقيم والناسخ والمنسوخ الى الفقهاء فليس للعامى ان يأخذ بظاهر الحديث وهكذا ذكر شمس الائمة . ٢) قوله فلا كفارة هذا يخالف ما فى الوقاية حيث قال من جامع او جومع فى احد السبيلين او اكل او شرب غذاء ودواء عمدا او احتجم فظن انه فطره فاكل عمدا وكفر كالظاهر وجه التوفيق ان الظن اذا كان بسبب فتوى من يعتمد على فقاهته او بسبب العلم بالحديث المذكور من غير علم بالنسخ او التأويل فلا كفارة لاندرائها بشبهة الحديث المذكور او الفتوى والا فيجب الكفارة . ٤) قوله اذ هذه الكفارة اه فيه اشعار بان سائر الكفارات ككفارة القتل والظهار واليمين لا يندرئ بالشبهة وكلام صاحب كشف المنار حيث قال وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة وكلام شارح المغنى حيث قال فيصح فى سقوط كفارة الافطار مما سقط بالشبهة ايضا يشعر ان بذلك .

٣) قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده مثال للجهل فى موضع الشبهة فى التحقيق وشرح المغنى ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة فى الفعل ويسمى شبهة اشتباه وشبهة فى المحل ويسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالقسم الاول ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا عليه فلابد فيها من الظن يتحقق الاشتباه والقسم الثانى ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة لكن يخل الحكم لمانع وهذا النوع لا يتوقف على ظن الحل فالاول كما اذا زنى بجارية امرأته او والده بظن ان انبساط الاموال بينهما يوجب الحل وان القرابة بين الولد والوالد كما هى سبب لملك الوالد مال الولد كما قال عليه السلام انت ومالك لابيك كذلك هى سبب لملك الولد مال الوالد كما فى باب الشهادة فالقرابة بين الوالد والولد يوجب رد شهادة كل للآخر لانها كالشهادة لنفسه فكذلك يوجب حل الاستمتاع بمال كل للآخر فلو زنى بجارية المرأة او الوالدة بدون الظن المذكور قائلا بانها على حرام يجب الحد لعدم الشبهة بالنسبة الى الرأى فلا يوجد الجهل فى موضع الشبهة والثانى كما اذا زنى بجارية ولده فانه لا يجب الحد وان قال علمت انها على حرام بقيام الشبهة بدون ظن الجانى لان قوله عليه السلام انت ومالك لابيك دليل الحل فلا يصرف الحال بين الظن وعدمه فى سقوط الحد ووجوبه . ٥) قوله لا يحد وكذلك المزنية لا تحد كذا فى التحقيق وايضا فى التحقيق وشرح المغنى ان فيه خلاف زفر رحمه الله تعالى فعنده يجب الحد عليهما لان السبب هو الزنا قد تقرر والظن لا يوجب سقوطه كمن وطىء جارية اخيه وقال ظننت انها تحل لى قلنا ان المؤثر فى السقوط هو شبهة الاشتباه وهى موجودة فى وطى امة الزوجة او الوالدين لان الاملاك متصلة بينهما والمنافع دائرة ولهذا لا يقبل شهادة احدهما للآخر وغير موجودة فى وطى امة الاخ لا لاتصال الاموال وتباين المنافع فلا يصح القياس . ٦) قوله فيصير شبهة الضمير الى الجهل فى هذا الموضع او الى الاشتباه . ٧) قوله اى لا يثبت النسب والعدة اما اذا وطىء الرجل جارية ولده فولدت منه ولدا فادعاه الاب فيصير ام ولد له ويثبت النسب واذا كان ام ولد الاب يثبت العدة ثلث حيض كوامل واذا مات الاب او اعتقها كسائر امهات الاولاد قال المصنف فى نكاح المغنى فى مختصر الوقاية وان وطىء امة ابنه فولدت فادعاه ثبت نسبه وهى ام ولده ووجبت قيمتها لا مهرها ولا قيمة ولدها . ٨) قوله وان كانا يثبتان قال المصنف فى العدة من المختصر العدة لحرة تحيض الطلاق او الفسخ ثلث حيض كوامل كام ولد مات مولاها او اعتقها او موطوءة بشبهة قال البرجندى وذلك كما اذا وطئت امرأة زفت الى الوطى وهو لا يعرفها وظن انها زوجة قال المصنف رحمه الله تعالى فى النسب يثبت نسب ولد مطلقة مبتوتة ولدته لاقل من السنتين لاتمامها الا بدعوة ويحمل على وطيها بشبهة فى العدة بان وطيها امرأته الاخرى او ظن ان وطى المبتوتة جائز كوطى معتدة الرجعى كذا فى شرح البرجندى فهذا يدل على ان الوطى مع الشبهة يوجب النسب مع الدعوة وهذا اذا لم يكن الموطوءة تحت نكاح الآخر وان كانت فالنسب منه دون الداعى ثم النسب كما يثبت فى الوطى مع الشبهة فى الفعل كمسئلة من وطى جارية ابنه فولدت فادعاه فقوله بالوطى شبهة يراد به الاعم من القسمين .

١) قوله وكذا حربي اسلم الخ وفي كشف النار مكان قوله جاهلا بالحرمة وقال لم اعلم بالحرمة فالظاهر ان المراد بالجهل عدم العلم بالحرمة سواء كان مع العلم بعدم الحرمة لوضع الشك فيها او خلو الذهن عنها لا اعتقاد الحل وفي شرح المتن وكذا الحربي اذا دخل دارنا بامان فاسلم ثم شرب الخمر على ظن حلها لم يحد فهذا يقتضي ان المراد اعتقاد الحل فالامر في صورتي الشك وخلو الذهن مشكل فنقول اصل الجهل عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما وهو المعنى الاعم والمأخذ بالحد على من لم يبلغه الخطاب غير مقبول فالصورتان المذكورتان داخلتان في اصل الجهل وفي حكم سقوط الحد في هذا الكتاب ثم الظاهر ان تقدم الاسلام على الدخول كما في التنقيح او تأخره عنه كما في المتن لامدخل في الحكم بل يثبت في الصورتين فالاولى ان يكون العطف بالواو كما في كشف النار حيث قال وكذلك حربي اسلم ودخل دارنا وشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لم يحد ثم ان الشامل ايضا كذلك اذا دخل المسر وشرب الخمر لا يحد.

٢) قوله لان الزنا حرام في جميع الاديان فالكافر اذا دان بدين يدين بحرمة الزنا ويعتقدها فلا يوجد الانكار او الشك او خلو الذهن ولو قال لم اعلم بالحرمة لا يلتفت اليه ويحمل على الكذب واما الخمر فانها كانت حلالا في وقت.

وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة اى لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو اى زنى حربي اسلم حيث يحد لان جهله في حرمة الزنا لايكون شبهة لان[٢] الزنا حرام في جميع الاديان اوشرب ذمى اسلم اى يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمى ساكن فيها فلا يعذر بالجهل[٣] بحرمة الخمر فلايصير شبهة في درء الحد. واما[٤] جهل يصلح عذرا هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل[٥] مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قبا[٦] فانهم اذا بلغوا تحويل القبلة كانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل[٧] الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل[٨] تحريم الخمر قال الصحابة يارسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اى بعد[٩] التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم

قوله واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لابد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بشهرته في محله قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في التفاسير انها نزلت حين نزل آية التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر هى ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابوبكر رضى الله تعالى عنه يارسول الله صلى الله عليه وسلم كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لايشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت

٣) قوله فلا يعذر بالجهل لانه ليس جاهلا فيكون انكار العلم مكابرة ولو كان صادقا في الانكار فالجهل بتقصير منه ولا يكون عذرا كمن لم يطلب الماء في العمران يظن ان الماء لم يوجد فتيمم وصلى فالماء موجود لم يجز الصلوة التقصير حيث لم يطلب الماء.

٤) قوله واما جهل يصلح عذرا في التحقيق والفرق بين الرابع والثالث ان الرابع بناء على عدم الدليل واما الثالث فبناء على اشتباه اودليل فكل من شبهة الاشتباه وشبهة الدليل دليل لصاحب الجهل الذى هو قسم ثالث وايضا فيه ان الثالث يؤثر في اسقاط ما يسقط بالشبهة دون غيره والثاني مؤثر في جميع ما يتوقف على العلم فيرد على هذا التعريف ان مسئلة حربي اسلم ودخل دار الاسلام وشرب الخمر جاهلا بالحرمة ليس فيها الجهل مبنيا على اشتباه اودليل فليس من الثالث فالمصنف وصاحب المنار جعلاها منه.

٥) قوله كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع في التحقيق اذا مكث في دار الحرب بعد اسلامه مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما يجبان لا يكون عليه قضائهما وقال زفر رحمه الله تعالى يجب عليه قضائهما لانه بقبول الاسلام التزم احكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء بجهله به وذلك لا يسقط بالقضاء بعد تقرر السبب الوجب كالنائم اذا انتبه بعد مضى وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب النازل خفى في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا بالاستفاضة والشهرة ودار الحرب ليست محلا الشهرة فيصير الجهل بالخطاب عذرا لعدم التقصير في طلب الدليل وانما جاء الجهل لخفاء الدليل في نفسه بعدم الاشتهار في دار الحرب لانقطاع ولاية التبليغ عنهم.

٦) قوله اهل قبا في الصحاح قبا ممدود موضع بالحجاز يذكر ويؤنث وفي الصراح قباء بالضم والمد موضع بالحجاز يذكر ويؤنث.

٨) قوله فانزل الله تعالى قيل الظاهر من نفى الاضاعة الاثابة في الآخرة وهى لا يستلزم الصحة في الدنيا حتى لايجب القضاء كما اذا صلى مقيدا بالمستقبل زاعما انه مفترض فله الثواب مع وجوب اعادة الفرض والكلام في الصحة في الدنيا التى لا يجب معها القضاء وان الجهل بعد نزول الخطاب قبل الاشتهار هل هو عذر في سقوط الاحكام اولا. ٨) قوله لما نزل تحريم الخمر والانسب ان يقال لما نزل تحريم الخمر والميسر كما يقتضيه قوله وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر في التلويح وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضى الله عنه يارسول الله كيف بحكم باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها.

٩) قوله اى بعد التحريم في كشف النار ان قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية نزلت في قوم شربوا الخمر بعد نزول آية التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فعذروا.

فنزل[1] قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا
إذا[2] ما اتقوا وآمنوا فاما إذا انتشر التبليغ فى ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا يكون
لتقصيره كمن لم يطلب الماء فى العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل[3] بانه
وكيل اومأذون[4] اى يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اى من الموكل فان شرى[5] الوكيل
قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولى
وكذا[6] جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية[7] العبد الجانى والشفيع بالبيع
والامة المنكوحة بالاعتاق[8] اوبالخيار والبكر[9] بالنكاح لا بالخيار اى جهل الوكيل بالعزل وجهل
المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل
المولى بجناية العبد الجانى عذر حتى لوباع العبد الجانى قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء
وكذا[10] جهل الشفيع بالبيع حتى لوباع الشفيع الدار المشفوع بها بعدما بيعت دار بجنبها
لكن[11] قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة

قوله والبكر اى وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولى غير الاب اوالجد من الكفو بمهر المثل او زوجها ولى غير الاب اوالجد من غير الكفو اوبغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب اوالجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد غير الكفو اوبغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر فى بعض البلاد نقلا عن المحشى رحمه الله انه يصح النكاح فى هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورده فى شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا.

والامة

1) قوله فنزل قوله تعالى ليس على الذين الآية يعنى انه يدل على ان جهل من لم يعلم بالخطاب بعد نزوله عذر يندفع به المؤاخذة فيرد ان اللازم هو عدم المؤاخذة فى الآخرة فلا يلزم كونه عذرا فى احكام الدنيا حتى لا يجب قضاء الصلوة اذا ترك بعد النزول قبل العلم به وعلم بعد ذلك بوجوبها فى المهذب الجناح تكى وجـ .

2) قوله اذا ما اتقوا ما زائدة او مصدرية اى وقت الاتقاء والايمان كقولهم اذا يقوم زيد اذا يقعد عمرو اى وقت قيام زيد وقت قعود عمرو اوقائية اى اذا لم يتقوا وآمنوا والمراد عدم الاتقاء من الخمر والميسر.

3) قوله وكذا الجهل بانه وكيل اى جهل الوكيل بالوكالة عذر يندفع به بعض ما عليه فاذا وكل رجلا بالبيع فباع له بعد التوكيل قبل العلم به له حق الفسخ رفعا لحقوق اللازمة بالعقد عن نفسه وبعد العلم لم يكن له ذلك ولذا باع الوكيل بالخيار بعد التوكيل بالبيع البات قبل العلم له الخيار وبعده لاخيار فالجهل يدفع سقوط الخيار حلف لا يتزوج له وكالة فيتزوج له فضوليا بعد التوكيل قبل العلم لا يحنث وبعد العلم يحنث وكل ذميا ليشترى له الخمر ففعل بعد التوكيل قبل العلم فضوليا واجاز جاز وبعد العلم لايجوز فى التحقيق لو وكله بيبع شئ يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشئ لم يضمن شيئا فلو وكل بشراء شئ بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه جاز قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لايصح ولوباع متاعا للموكل لمن يرد شهادته له قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لايصح وبيع الوكيل قبل العلم موقوف لايوجب حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما عليه وبعد العلم يوجبها.

4) قوله اومأذون العبد يطالب بعدما التصرفات اذا فعل بعد العلم بالاذن وقبله لاحتى ان تصرفا لايصح اى اذا تصرف الوكيل قبل العلم لموكله لاينفذ على الموكل حتى لايخرج شئ من ملكه ولا على الوكيل حتى لايلزم عليه الحقوق وكذا تصرف المأذون قبل العلم لا ينفذ على المولى ولا على نفسه ولكن تصرفهما يصح موقوفا فالاولى ان يبدل لفظ الصحة بلفظ النفاذ.

5) قوله فان شرى الوكيل يرد به انه لولم يقيده بقوله من الموكل كان المعنى لايصح لامن الموكل ولا من الوكيل ولا يصح الحكم بعدم الصحة من الوكيل فان شراء الوكيل اه وفيه نظر لان الكلام فى التصرف للموكل كما يقتضيه المقام فهذا التصرف لا يقع من الوكيل اذا كان متعلقا بعين من مال الموكل كالشراء بهذا الثوب من مال الموكل وانما يقع عنه الشراء بالاثمان من الدراهم والدنانير والفلوس النافقة من مال الموكل ولايصح الاطلاق وفى كشف المنار ولو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كتصرف الفضولى وفيه ضعف لان الشراء بالثمن لا يتوقف كذا فى شرح المغنى وبالعين يتوقف من حيث انه بيع.

6) قوله وكذا جهل الوكيل بالعزل فهو عذر يدفع به الحكم على بطلان تصرفه الواقع بعد العزل قبل العلم به حتى اذا باع مال الموكل ينفذ عليه وكذا اذا اشترى له من دراهمه ودنانيره يقع شراءه له لا للوكيل ما يجب الثمن من ماله وكذا جهل المأذون بالحجر عذر يندفع به الحكم ببطلان تصرفاته التى بها يكتسب المال للمولى ويقضى الدين اللازم بها من مال المولى فيكون لازمة على المولى وعلى تقدير بطلان يكون لازمة على نفسه فيؤدى الدين اللازم من ماله بعد العتق فجهل المأذون دافع للدين اللازم بتصرف بعد الحجر عن ذمته.

7) قوله والمولى بجناية العبد اذا جنى عبد خطأ يدفع السيد بها اويضمن الارش فان وهب اوباعه اواعتقه اودبره اواستولدها مع العلم بالجناية يلزم الارش بالغا ما بلغ ومع الجهل يضمن الاقل من القيمة ومن الارش فجهل المولى يدفع عن ذمته زيادة الارش على مقدار القيمة.

8) قوله بالاعتاق اى باعتاقها فانه اطلاق عن قيد الرق.

9) قوله والبكر بالنكاح اى جهل البكر التى زوجها غير الاب والجد حين الصغر فبلغت ولم تعلم بالنكاح عذر لايسقط معه خيار الفسخ اذا اخره ولعل تخصيص البكر لانها موضع الاتفاق اذا الصغيرة اذا لم يكن بكرا لايجبرها الولى فى النكاح عند الشافعى رحمه الله تعالى فليس لها خيار الفسخ عند البلوغ ليكون جهلها بالنكاح عذرا فى عدم سقوط الخيار.

10) قوله وكذا جهل الشفيع فهو عذر يندفع به ضرر بطلان الشفعة اذا اخر طلب المواثبة عن بيع الدار المشفوع بعدم علمه بالبيع.

11) قوله لكن قبل علمه ببيعها يعنى اذا باع المشفوع به بيعا باتا اوبشرط خيار المشترى وان كان بشرط خيار البائع لايلزم التسليم اذ لايزول به ملك المشفوع به.

والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التى زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر لأن الدليل مشهور فى حقها لانْ طلب العلم واجب عليها فى دار الشرع يجب ان تكون مشهورة فى حقها فبالجهل لاتعذر وفى حق الامة مخفى لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفى فى حقها فتعذر بالجهل ولأن البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة فى ان الامة تعذر بالجهل لاالبكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلى يصلح للدفع لاللالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لاسيما فى المسائل التى لايعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء ثمة لاهنا تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر

قوله لان طلب العلم واجب عليها اى على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم فى دار الاسلام وعدم المانع من التعلم فى جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لايرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل الخفية قوله حتى يشترط القضاء ثمة اى فسخ البكر بعد البلوغ لاهنا اى لا فى فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولى وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولاسبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة حق عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلهذا جعلنا الدفع فى حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفى حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاؤه ضمنا.

---

١) قوله والامة المنكوحة اذ اعتقت الامة بعد انكاحها فلها خيار الفسخ لقوله عليه السلام لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختارى والتحقيق ان خيارالمالكية يمتد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الخيار الثابت بتخيير الزوج. ٢) قوله فجهلها عذر لان دليل العلم بالاعتاق فى حقها خفى لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه بدون الاخبار واما الصغيرة المنكوحة حرا اذا كانت عالمة بالنكاح ثم بلغت فلا حاجة لها الى الاخبار حيث يعرف من نفسها انها بلغت. ٣) قوله وكذا اذا ما علمت اه فجهلها بثبوت الخيار لها عذر لان اشتغالها بخدمة المولى يمنع ان يتفرغ لتحصيل العلم بالشرائع فلا يجوم اشتهارها فى دار الاسلام مقلم العلم بها واما الحرة فلا مانع لها من تحصيل العلوم فجهلها تقصير منها فلا يكون عذرا. ٤) قوله لان الدليل دليل الاحكام الشرعية بالنظر الى المجتهد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وبالنظر الى المقلد قول المجتهد فالاحكام على ما قررها المجتهدون مشهورة فيما بين الناس وكتبهم مشحونة بها فلا خفاء فى حق العوام الاحرار المتمكنين من سؤال من العلماء ومطالعة الكتب.

٥) قوله لان طلب العلم واجب الاوضح ان يقال لانها متمكنة من طلب العلم ثم وجوب الطلب مستلزم لتمكن منه لامتناع التكليف بما ليس فى وسع العبد ثم المراد ان الطلب واجب عليها وقت البلوغ فيعتبر الدليل فى ذلك الوقت مشهورا فلا يرد اعتراض المصنف بانها قبل البلوغ غير مكلفة وايضا اذا وقعت حادثة فالعلم بها اقرب منه من العلم بسائر الشرائع فكيف يجعل ابعد من الشرائع.

٦) قوله ولان البكر اه لايخفى انه لوروعى هذا الدليل يلزم ان لا يكون جهلها بالنكاح ايضا عذرا.

٧) قوله تريد دفع زيادة الملك قيل دفع زيادة الملك الطلاق بالفسخ انما يكون اذا لم يبق بعد الفسخ عليها ملك الثلث وهو باق ببقاء الحق والحرمة وايضا زيادة الطلاق بزيادة النكاح والنكاح برضاها فهى فى دفع زيادة ملك الطلاق لا يحتاج الفسخ فليدفع بالامتناع من النكاح الثانى والثالث قيل عليه قد يمكن له الزيادة بدون رضاها كما اذا وقع الثلث دفعة اوطلقة رجعيا فرجع ثم طلق رجعيا ثم طلق ودفع ذلك لا يتصور الا بالفسخ فمن بذلك الدفع يريد ان لا يرجع اليها الزوج لو طلقها ثانيا رجعيا لا يقال كما ان المعتقة يريد دفع زيادة الملك كذلك البالغة يريد دفع علاق الملك وان صبر حيا فانها عند البلوغ يصير صالحة لذلك ولم يصلح قبل ذلك لا ناقول الغرض الاصلى من الازدواج ابقاء والولد فلابد الا علاق مضرة ليشرع الفسخ لدفع ذلك على ان ذلك من لوازم النكاح لان الصغيرة تبلغ ضرورة ولكن الامة لا يلزم ان يعتق فزيادة الملك ليست من لوازم نكاح الامة.

٨) قوله يصلح للدفع قيل ان الدفع انما هو فى ضمن الالزام اذ لا وجه للدفع بدون الزام الفسخ فما لا يصلح الالزام لا يصلح الدفع على ان المعتقة كثيرا ما لا يريد الدفع المذكور بل يريد دفع التسلط.

٩) قوله الا حذاق الفقهاء فى المهذب الحاذق سخت استاد والحذاق جمع وفيه اشارة الى ان القول بصحة النكاح بجبر الولى الذى غير الاب والجد مع ثبوت الخيار لها بعد البلوغ من الحذاقة بخلاف القول بفساده كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى وبخلاف القول بعدم الخيار كما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله تعالى كذا فى الهداية.

١٠) قوله حتى يشترط القضاء وقد يفرق بان السبب فى نكاح الامة ولاية الملك وفى الصغيرة ولاية القرابة وبالعتق يزول الملك وبالبلوغ لايزول القرابة فيبقى ولاية القرابة فى الارث والقصاص فالفسخ فى الاول اسهل فلا حاجة الى القضاء وبان نكاح الامة من الاستخدام لا للنظر بها ونكاح الصغيرة على العكس فالولى كالوكيل يتصرف بنفسها بخلاف الامة فطرق الخيار فى نكاح الامة اظهر فلا حاجة الى القضاء.

١) قوله ومنها السكر في تاج المصادر اليعقي السكر بالتحتين مست شدن السكر بستن آب السكور بلد يارامبدن في شرح المنى قيل هو حالة يعرض الانسان من امتلاء دماغه من الا بخرة الصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة فهذا هو الذى يعبر عنه بالفارسية بمست شدن وفيه انسداد باب العقل وسكونه من الادراكات التى بها يمتنع النفس عن القبائح ويشتغل بالامور الحسنة وفي التحقيق قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب العقل من غير ان يزيله وقيل غفلة يلحق الانسان مع فتور في الاعضاء بمباشرة الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة الاسباب المزيلة والمناسبة بين كل منها وبين الفتوى ظاهرة. ٢) قوله اما بطريق مباح وصف الطريق بالاباحة دون نفس السكر لان نفس السكر حرام اجماعا كذا في شرح المنى فلو اراد ان ياكل البنج ليذهب عقله منه به ليس له ذلك لان الاكل على قصد السكر حرام فلذلك ان الاكل يصح طلاقه وعتقه حينئذ في التحقيق ذكر القاضي الامام فخر الدين في فتاواه وشرحه الجامع الصغير ناقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري رحمهم الله تعالى ان الرجل ان كان عالما بتأثير البنج في العقل فاكله فانه يصح طلاقه وعتاقه. ٣) قوله كسكر المضطر اراد بالمضطر من صار الشرب ضروريا له خوفا عن النفس او العضو سواء كان ذلك بسبب الاكراه الملجئ وهو ان يكون الاكراه بالقتل او قطع العضو او بسبب المخمصة او العطش وفي التحقيق وكشف المنار وشرح المنى جعل المضطر مقابلا للمكره لما فيه الالجاء.

٤) قوله والسكر بدواء يعني اذا اكل بنية الدواء مايتداوى من المسكرات فاكله مباح بخلاف ما اذا كان بنية الاسكار او بنية الغناء بعد العلم بانه مسكر وله لابد من ذلك فالاكل حينئذ يكون حراما. ٥) قوله كالبنج والافيون يعني ان الاكل الى حد السكر بهما اذا اكلا دواء مباح فضلا عما اذا اكلا دون مرتبة الاسكار التداوى ولا يلزم من ذلك اباحتهما لا لتداوى ولو دون مرتبة الاسكار.

ومنها[1] السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر[3] والسكر بدواء[4] كالبنج والافيون[5] وربما[6] يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق[7] واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم[8] او مثلث لانه انما يحل اى المثلث بشرط ان لايسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيصحبه اى بالسكر من المثلث وهو اى القسم الثاني من السكر وهو السكر من شراب محرم او مثلث لاينافي الخطاب[9] لقوله تعالى لاتقربوا[10] الصلوة وانتم سكارى

قوله ومنها اى من العوارض المكتسبة السكر وهى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ماينفعل عن الطبيعة فتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذى فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف وقد يكون فيه محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذى فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخ يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه.

فوائد

٦) قوله وربما يتخذ من الحنطة اى وكالسكر بشرب ما يتخذ منها فلم يشترط فيه التداوى في شرح المنى اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او الذرة او العسل فانه حلال عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولا يحد شاربه عنده وان سكر منه وفي كشف المنار مثل ذلك وفيه ايضا انه اذا شرب لبنا يسكره كلبن الرماك يحل له ثم الذى يحل شربه من غير التداوى ينبغي ان لا يكون شربه بنية الاسكار لانه حرام بالاجماع فاذا كان الشرب بقصد الاسكار يكون حراما.

٧) قوله حتى الطلاق والعتاق كلمة حتى يدل على ان ما بعدها دون ما قبلها في الحكم كقولك جاءني القوم حتى المشاة منهم ومات الناس حتى الانبياء منهم فالطلاق والعتاق دون سائر التصرفات في منع الصحة فيكون ثبوت الصحة اقوى بالنظر الى غيرهما من التصرفات فذلك بان يكون تعادهما على وجه لا يقبلان الفسخ

٨) قوله من شراب محرم اى شراب محرم اصلا شربه وان لم يبلغ حد الاسكار كالخمر وهى التى من ماء العنب غلى واشتد وقذف بالزبد وكالطلاء وهو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثيه غلى واشتد والسكر وهو التى من ماء التمر غلى واشتد ونقيع الزبيب اذا غلى واشتد في شرح البرجندى ذكر محمد رحمه الله تعالى ان كل ما يحرم شربه اذا اصاب الثوب اكثر من قدر الدرهم مع جواز الصلوة فكل هذه الاشربة اربعة نجس نجاسة غليظة وذكر في الهداية ان نجاسة الثلثة الاخيرة خفيفة في رواية وغليظة في اخرى واما نجاسة الخمر غليظة في رواية واحدة قال المصنف في المختصر حرمة الخمر اقوى فيكفر من يستحلها فقط اى لا يكفر مستحل الثلثة الاخيرة.

٨) قوله لانه انما يحل بشرط ان لا يسكر ونبيذ التمر والزبيب مطبوخا ادنى طبخة مثل المثلث يحل ما لم يسكر بلا نية اللهو والطرب كذا في المختصر ثم المثلث على ما في شرح البرجندى عصير العنب يطبخ قبل ان يغلى ويشتد حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه سواء كان بمرة او اكثر وعن محمد رحمه الله تعالى انه لو تخلل بين الطبختين زمان يمكن ان يغلى فيها العصير من غير نار فلاخير فيه سواء غلى اولا وعن ابي يوسف رحمه الله تعالى ان العصير اذا لم يطبخ بمرة فلاخير فيه مطلقا والاول هو الصحيح كذا في فتاوى قاضيخان ولو ذهب ثلث العصير بحر الشمس قبل ان يشتد فهو بمنزلة الذهاب بالنار كذا في المضمرات وفي بعض الكتب ان المثلث ماء العنب ذهب ثلثاه بالطبخ فضم الماء واشتد.

٩) قوله وهو لاينافي الخطاب فان قيل السكر اذا كان بحال لايعرف السماء من الارض يكون عاجزا عن استعمال العقل والقوة البدنية على مقتضى الخطاب فكما في الاغماء والنوم فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتأخر كما في الاغماء او النوم قلنا ان القدرة على استعمالها اذا فاتت بآفة سماوية يكون ذلك عذرا في سقوط الخطاب او تأخره لئلا يؤدى الى الحرج او التكليف بما ليس في الوسع واذا فاتت بسبب المعصية فلا يكون عذرا كان القدرة قائمة زجرا عليه حتى يبقى الخطاب متوجها عليه.

١٠) قوله لقوله تعالى وانتم سكارى في المهذب السكر مست والسكارى جمع ويجوز ان يكون السكارى جمع السكرى فيكون جمع الجمع كالحبلى والحبالى.

فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهوالقصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لايحد حتى يصحو فيقر

قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعنى لا تقربوا حتى يلزم الخطاب فى حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب النهى وتحقيق ذلك ان الحال فى مثل صل وانت صاح اولا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهى بل للمأمور به والمنهى عنه بمعنى الطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل فى الحال هو الفعل المذكور لافعل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا من قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا لطلبه حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين الصيد اى متعرضين له فى الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا فى حالة الصحو بان لايقيموا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اى مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الاتمام فالسكر من الشراب المحرم اوالمثلث لايبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرها وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها اوطائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فتجعل فى حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها فى حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج قوله واذا اسلم اى السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لايرتد لان الاعتقاد لايرتفع الا بالقصد الى تبدله اوبما يدل عليه ظاهرا وهوالتكلم فى حالة يعتبر فيها القصد وهى حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولايصح ارتداده .

١) قوله متعلق بحال السكر تعلق الخطاب بحالة وجوب العمل بموجبه فيها والظاهر ان المدعى انه لاينافى شيئا من الخطابات بدليل قوله تعالى فيلزمه كل الاحكام ولايدل الآية الاعلى عدم منافاة النهى المخصوص دون مطابقه ثم الآية انما تدل على حرمة الصلوة فى وقت السكر ولايلزم عدم صحة الاداء اذا فعل حتى يجب الاعادة بعد ما ادى مع السكر فى التحقيق انه يبقى التكليف متوجها عليه فى حق الاثم وان لم يبق فى حق الاداء وبهذا الطريق يبقى التكليف بالعبادات فى حقه وان كان على الاداء ولايصح منه الاداء كذا فى شرح التأويلات فهذا يدل على وجوب الاعادة اذا صلى السكران لان الظاهر من عدم الصحة انما هو ذلك دون مجرد الحرمة .

٢) قوله فهو لايبطل الاهلية اصلا لااهلية الوجوب ولا اهلية الاداء قاصرة ولا اهلية كاملة اذ الاهلية حقوق الله تعالى ولا اهلية حقوق العباد .

٣) قوله فيلزمه كل الاحكام احكام الدنيا واحكام الآخرة .

٤) قوله ويصح عباراته فى التحقيق وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه لانه مخاطب كالصاحى فبالسكر لاينعدم الاهلية اذلايتغير البلوغ ولايزول العقل وهى بهما .

٥) قوله لا يرتد استحسانا فلا يثبت احكام الردة وهى ان يقتل اذا لم يتب بعد ما حبس ثلثة ايام وان يزول ملكه عن ماله موقوفا الى الموت اذاالقتل اوالحكم بلحاقه بدارالحرب فحينئذ يتقرر الزوال والى الاسلام فيعود ملكه اليه وان يبطل نكاحه سواء كانت المنكوحة مسلمة اوكافرة اصلية اومرتدة كذا فى شرح البرجندى ويبطل ذبحه حتى لا يحل ما ذبح لانه يعتقد الملة ولا ملة له وهو قول ابى يوسف رحمه الله تعالى على ما ذكر فى شرح التأويلات انه تبين امرأته لانه كالصاحى فى اعتبار الاقوال والافعال والجهل بحالة هل يعتقد الكفر اولا بعد صدور ما يدل على الكفر لايعد علما بانه لم يعتقد .

٦) قوله لعدم ركنه بدليل انه لا يذكر بعد الصحو وما كان عن قصد القلب لا ينفى خصوص الذاهب اذالقيدة جاالقوى منها بخيرها .

٧) قوله كما اذا اراد اى اذا اراد رجل فى حالة الصحو ان يقول انه كذا فى التحقيق فهذا قياس بحالة السكر بحالة الخطأ وفيه نظر لان الخطأ والنسيان من جهة صاحب الشرع فيكون عذرا فى حقه كما مر واما السكر بطريق المحظور فمن جهة العبد فلا يكون عذرا فى حق الله تعالى بل يوجب المؤاخذة على ما وقع فى تلك الحالة زجرا كما مر .

٨) قوله واذا اسلم يصح قياسا على المكره والصبى حيث يصح منه الاسلام مع نقصان فى العقل فان قيل كيف يصح الايمان ولا يصح الارتداد والقصد ركن فيهما فلو وجد ذلك مع السكر يلزم صحة الارتداد والا فيبطل الاسلام ايضا فالجواب ان الحكم بالايمان بمجرد الكلمة معهود فى الشرع كما كان فى عهد النبي عليه السلام فى حق المنافقين وكذا الحكم بعدم الارتداد عند وجود كلمة الكفر كما فى حق عمر رضى الله عنه والاصل فى ذلك ان الحكم اذا كان دائرا بين الاصل وغير الاصل يرجح جانب الاصل ولذلك يعتبر قول المنكر لا المدعى عند عدم البينة والاصل هو الايمان .

٩) قوله كالمكره التشبيه فى المجموع المكيف من بطلان الارتداد وصحة الايمان فايمان المكره لكونه قولا لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ وارتداده لا يصح كما فى حادثة عمار رضى الله عنه وههنا فرق وهو ان اسلام السكران سواء كان حربيا او ذميا صحيح واما اسلام المكره فانما يصح اذا كان حربيا لا اذا كان ذميا وسيأتى ذلك .

١٠) قوله بما يحتمل الرجوع اى بما يسقط بالرجوع عن الاقرار به بعد ما ثبت به .

١١) قوله كالزنا قال المصنف رحمه الله تعالى فى المختصر فى حد الزنا فان رجع قبل حده اوفى وسطه خلى وفى حد الشرب لا بمجرد الريح اوالتقيؤ اوالسكر ولا ان رجع من الاقرار فى التحقيق انه اذا اقر بالحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى لم يحد به لان الرجوع من الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر .

١) قوله لان السكر يعنى انه يقتضى ان لا يستقيم الانسان على نهج واحد من القول اوالفعل فيدل على الرجوع كالقصاص والقذف فانهما من حقوق العباد على ما ذكر فى التحقيق فبدليل الرجوع وهو السكر لا يبطل شئ منهما كما لا يبطل تصريح الرجوع عن الاقرار قال البرجندى انما عدا اجتماعا فيه على ما فى كتب الاصول اما القصاص فلان لله تعالى فى النفس حق الاستعباد وللعباد حق الاستمتاع فى شرعية القصاص استيفاء لحقين الاان وجوبه بطريق المماثلة ينبئ عن المقابلة بالمحل وكان حق العبد راجحا واما حد القذف فهو زجر يعود نفعه الى العامة فهو حق الله تعالى وفيه دفع العار عن المقذوف وهو حق العبد وحق الله تعالى غالب فالمراد بما قال انهما من حقوق العباد ليسا من خالص حق الله تعالى .

٢) قوله وغيرهما من حقوق العباد المالية وغير المالية كالاقرار بالدين والعين والاقرار بالمنافع والبضع باجارة داره من الغير وبانها زوجة زيد .

فان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما اوباشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام اى حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة رحمه الله ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط .

قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى اوقذف فى حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما فى الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما فى المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف فى اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره فى الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها اواضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة اوالاقرار بانه شرب الشراب المحرم اوالمثلث طوعا فيشترط الاقرار حالة الصحو قوله وزاد ابو حنيفة رحمه الله يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ الحد واما فى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد .

٣) قوله اوباشر سبب الحد وكذا اذا باشر سبب ضمان الدين كاستهلاك الاموال او سبب ضمان العين كالغصب اوسبب ضمان النافع كعقد الاجارة والنكاح وفى شرح النقى وكشف المنار ولذا اقر بالقصاص اوباشر سبب لزمه حكمه والعبارة هنا قاصرة عن افادة ذلك فحق الكلام ان يقال واذا اقر بما لا يحتمله اوباشر سببه او سبب الحد يلزمه على ان المجرور فى سببه يرجع الى ما لا يحتمل الرجوع ثم مباشرة سبب الحد ان يزنى السكران او يقذف اويسرق السرقة الصغرى اوالكبرى اوشرب الخمر واما القسم الثانى من سبب حد الشرب وهوالسكر من شرب المحرم فلا يتصور فى السكران لئلا يلزم اجتماع المثلين .

٤) قوله لكن انما يحد اذا صحا لان المقصود من الحد الانزجار وهو انما يحصل بالتألم وهو فى حالة الصحو فان السكران لا يتألم .

٥) قوله وحده اختلاط الكلام اى اختلاط الكلام الصادر من الجد بالصادر عن الهزل كذا يستفاد مما قال البرجندى وعندهما هو الذى يهذى ويختلط جده بهزله ولا يستقر على شئ فى جواب وخطاب اواختلاط الكلام الذى ليس بهذيان كذا يستفاد مما نقل البرجندى عن فتاوى قاضيخان قال ابوحنيفة رحمه الله تعالى السكران من لايعرف الارض من السماء ولا الرجل من المرأة وقال صاحباه اذا اختلط كلامه فصار غالب كلامه الهذيان فهو سكران اواختلاط الكلام بكلام العقلاء بما يشبه كلام المجانين كما فى العتوه فالهزل ان يذكر الكلام لغرض غير افادة معناه الحقيقى او المجازى اما للتغير يراد المطايبة اوغير ذلك مستقيما فى قصد ذلك الغرض والهذيان ان يذكر الكلام لاغرض يستقيم فى ارادته ولعل المراد بمشابهة الكلام كلام المجانين ذلك المعنى ويمكن بان يراد بالاختلاط ما هو بين ما يفهم معناه وبين ما لا يفهم معناه لتغير يجرى على اللسان بحيث لا يؤدى فهو قريب مما فى الملتقط عن ابى يوسف ان السكران الذى لا يستطيع ان يقرأ قل يايها الكافرون فان قراءة من صلى وقرأ هذه السورة وهى سبب تحريم الخمر فان اختلاطها

ومنها

بذلك الوجه فالمراد بعدم استطاعة القراءة هو ذلك الاختلاط ثم قوله وحده اختلاط الكلام اه معناه حده فى حق وجوب الحد عندهما اختلاط الكلام اه وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ان لا يعرف السماء من الارض واما الحد فى حق حرمة الاشربة فان يهذى اتفاقا واما فى حق انتقاض الوضوء كالنماء فهو ان يدخل فى مشيه تحرك هو الصحيح وكذا فى حق اليمين لوحلف انه سكران يعتبر هذا الحد كل ذلك فى شرح الوقاية لمصنف رحمه الله تعالى وفى النهاية ان الهذيان ان يكون غالب كلامه الهذيان فان كان نصف كلامه مستقيما فليس سكران . ٦) قوله والمراد به الحالة المميزة يعنى ليس المراد بحد السكران غايته واواخره والا فهو ليس الا زوال الشعور بحيث لا يميز بين الرجل والمرأة ولا بين السماء والارض . ٧) قوله لوجوب الحد فقط متعلق بقوله زاد فالخلاف بينه وبينهما انما هو فى الحد دون حرمة الاشربة ودون انتقاض الوضوء واليمين .

ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه اي يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان تجرى المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما اي في الاختيار والرضى

قوله ومنها الهزل فسره فخر الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشيء مالم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ماهو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ماهو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى مايقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع قوله ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان تجرى المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ودفع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلابد من اتصاله بالعقد قوله ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه لقوله تعالى ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر .

١) قوله ومنها الهزل في المهذب الهزل بفتحه في شرح المغني الهزل العبرلة واصطلاحا كلام لا يقصد به ما يصلح له حقيقة او مجازا وفي التحقيق ان يفسر الهزل في اللغة باللعب وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له عقلا وهو ما يراد بالفظ اما حقيقة او مجازا غير ملوضع له شرعا وهو الاحكام في التصرف الشرعي الملك المشترى ووجوب الثمن عليه في البيع وحل البضع ووجوب المهر في النكاح وهذا هو المراد بما قال في كشف المنار عن الامام فخر الاسلام من قوله واما الهزل فتفسيره اللعب وان يراد بالشيء ما لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ماوضع له فلا يرد له الاعتراض بان الجد اذا كان مجازا يخرج عن تعريف الجد ويدخل في تعريف الهزل لان المعنى المجازي ماوضع له عقلا فلا خروج ولا دخول . ٢) قوله وهو ان يراد كما كان الهزل مستعملا في المعنى المصدري والاسمي عرفه البعض بالمصدر كالمصنف رحمه الله تعالى والشيخ حسام الدين في مختصره وصاحب المنار والبعض بالاسم كصاحب المغني ويجوز تقدير المضاف اي صاحب ان لا يراد له وهو الكلام ولا يراد به ملوضع له قيل هذا التعريف يصدق على ما صدر خطأ كما اذا اراد ان يقول زيد قائم فقال عمرو قائم فلابد من اعتبار قيد آخر فالمراد باللفظ ما يكون صدوره بطريق القصد لا بطريق الخطأ ولا يصدق التعريف على المهملات التي ليس لها معنى لان اضافة المعنى الى الضمير الراجع الى اللفظ يقتضي ان يعتبر في التعريف ان يكون اللفظ معنى فلا يصدق التعريف على لامعنى له ثم الهزل كما يكون بطريق الهزل كذلك يكون بطريق الفعل كما اذا اشار اشارة قذفا لا قدعا بعد ما تواضعا على ذلك اوضرب لا للتأديب اوالانتقام بل بمجرد الطاية اوباع بطريق التعاطي بعد ما تواضعا على ان لا بيع او فعل الاخرس فاعتبر منه في العقود ولا لغاك بعد التواضع عليه فالاولى ان يبدل اللفظ بالشيء كما في تعريف الشيخ الحسام الدين لما نقلت من التحقيق ليتناول التعريف ذلك . ٣) قوله وهو ضد الجد ولعل المراد بالضد المقابل لا المعنى المصطلح المعتبر فيه ان يكون المقابلان مفهومان وجوديان ان لا يكون احدهما سلبا الآخر لان الهزل مفهوم سلبي فلا تضاد بينهما بل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اذ لا يطلق الهزل الا على ما شأنه به . ٤) قوله ان يراد به معناه الحقيقي او المجازي لكن لم يرد واحد منهما لغرض من الاغراض وهو ان يراد به احدهما قيل ان التعريف لا يصدق على ما اذا كرر القرآن ليحفظ ولم يعرف بمعناه حتى لا يريد المعنى ولا المعنى المجازي وانه من الجد . ٥) قوله وشرطه ان يشترط اي شرط تحقق الهزل شرعا وترتب احكامه عليه ان يذكر باللسان الا هذا العقد بطريق الهزل وليس الغرض ان يثبت احكام هذا العقد وهذا الذكر يجوز ان يكون قبل العقد او حين العقد واما الخيار الشرط فيشترط ذكره في العقد كذا في شرح المنار وايضا فيه ان الهزل اعم من التلجية وهي العقد التي يأتيه الانسان ضرورة بعبر به ويصير كالمدفوع اليه لان الهزل يجوز ان يكون سابقا على العقود وان يكون مقارنا له بان يكون بقول بعت هذا هازلا ويجوز ان يكون مضطرا اليه وان لا يكون واما التلجية فانها هي مقارنة عن الاضطرار . ٦) قوله ولا يعتبر دلالته اي دلالة الاشتراط بان يكون اشتراط الهزل بدلالة الحال لا باللسان مصرحا . ٧) قوله قبل العقد اي قبل تمام العقد فيجوز ان يكون مقارنا له في ابتداء العقود وليس المعنى قبل ابتداء العقد فيكون منافيا لقوله ولا يشترط كونه في نفس العقد لانه يدل على جواز المقارنة .
٨) قوله بل يكفي ان يكون المواضعة وهي بالفارسية سخن يكجا نهادن واتفاق كردن دوكس والمراد بهما موافقة الشخصين في التلبيس واشتراط الهزل .
٩) قوله لا ينافي الاهلية اصلا اما لتعميم اقسام الهزل وهي ان يكون سابقا او مقارنا اضطراريا او اختياريا او لتعميم اقسام الاهلية كاهلية الوجوب او الاداء والاهلية في حق الله تعالى او العبد وفي المعاملة او العقوبة او في حق العقد او حكمه .
١٠) قوله ولا اختيار المباشرة والرضاء بها في تاج المصادر البيهقي الاختيار بركزيدن فهو ارادة الشيء بزعم انه خير المريد والمراد بالرضاء تقرر الاختيار وعدم الندم وفي شرح المغني والاختيار وهو قصد الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره استحسانه والاول ينفك عن الثاني كما يقال ان كل ما يقع بارادة الله تعالى سواء كان طاعة او معصية وان المعاصي لا يرضى الله تعالى اي لا يستحسنه والظاهر ان الرضاء تفسير للاختيار لدفع توهم ان المراد بالاختيار ماقد ينفك عن الرضاء كما في الاكراه فهو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك في التحقيق وانما جمع بين الاختيار والرضاء لان الاختيار قد ينفك عن الرضاء في مسائل الاكراه .
١١) قوله اي في الاختيار والرضى والاظهر فاختيار المباشرة ان يتفق على ابتناء العقد على المواضعة واختيار الحكم والاظهر ان يقال اي في اختيار المباشرة واختيار الحكم ان يتفقا على الاعتراض واما الاختيار والرضاء باسم واحد لا يصح ان يرجع اليهما ضمير التثنية .

ان يدل على ايقاع ما لم يوقع من قبل فان كان المقصود الاصلي ثبوت الحيدة فهو الاعتقاد والافهو
١) قوله وهي اما من الانشاآت اه ما يتعلق به الهزل اما ان يدل ... الانشاء كقولك بعت هذا وايضا قيل ان التصرف القولي الشرعي ان كان اعتباره في الشرع سبب
الانشاء كقولك له على كذا والاعتقاد كقولك آمنت بكذا والانشاء كقولك بعت هذا ... والا فهو من الانشاآت .
الدلالة على الاعتقاد فهو من الاعتقادات والا فان كان اعتباره بسبب الدلالة على الاخبار والاعلام فمن الاخبارات والا فهو من الانشاآت .
٢) قوله اما الانشاآت فاما ان يحتمل النقض في التحقيق الانشاء على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والاخبار
ايضا على وجهين الاخبار بما يحتمل النقض والاقرار بما لا يحتمله وما يتعلق باعتقاد ايضا على وجهين ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة ثم قال ان
الانشاء الذي لا يحتمل النقض ان لا يجرى فيه الفسخ والاقالة بعد الثبوت وذلك عقد النكاح من ذلك مع انه ينتقض بالطلاق فاحتمال النقض جريان الفسخ
والاقالة وفيه نظر لان الفسخ لو كان بمعنى الاقالة على ان قوله على تفسيره فهو لا يجرى في الاجارة اذ الاقالة فسخ في المتعاقدين بيع في حق الثالث ولا يتصور
ان يجعل فسخ الاجارة بيعا لان التأجير لا يكون بايعا المنفعة التي لم يستوفها بعد ولم يتعلق بملكه كما يتعلق بملك الموجر ولو كان بمعنى الازالة من الاصل
من غير اعتبار انها بيع في حق الثالث فلفظ الفسخ اظهر الدلالة على ذلك المعنى من غير حاجة الى لفظ الاقالة وايضا الفسخ والاقالة بذلك المعنى يجرى في النكاح
كما اذا بلغت من انكحها من غير الاب والجد عند صغرها وكما اذا نكحت من غير الكفو فخير الولي اعترض وفسخ والجواب ان المراد الفسخ بفعل متعاقدين
ورضاهما بعد ما صح العقد ولزم الرضاها به وخلوه من المفسدات فذلك جار في البيع دون النكاح وانما يجرى فيه الطلاق ولا يبعد ان يقال ان المراد باحتمال

وهي اما من الانشاآت اوالاخبارات اوالاعتقادات اما الانشاآت فاماان تحتمل النقض اولا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد اي تجرى المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قال بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اي للمتعاقدين لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لايملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد

قوله وهي اي التصرفات اما انشاآت او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والافان كان القصد منها الى بيان للواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول امان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره اوجنسه وعلى التقدير الثلث امان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة اوعلى بناء العقد عليها اوعلى ان لايحضرهما شئ واما ان لايتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء اوعدم حصول شيء اويدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه قوله لعدم الرضى بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لاعدم الرضا كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضاء

النقض الفساد لم يشترط كما سيقول المصنف رحمه الله تعالى ان الفرق لابي حنيفة رحمه الله تعالى بين البيع والنكاح ولان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لايفسد بالشرط .

٣) قوله في اصل العقد اي في لفظ يدل على اصل العقد كلفظ البيع والاجارة وهو احسن بالنظر الى لفظ يدل على مقدار الثمن اوجنسه بحسب العربية لانك اذا قلت بعت هذا الكتاب بعشرة دراهم فقولك بعت فعل وركن في الكلام وقولك بعشرة دراهم معمول وفضلة وبحسب الشريعة فالمقصود هو البيع والتمليك وانما الثمن من الوسائل .

٤) قوله بان يتكلم اي تقول نحن نتكلم له لحذف لمونة المقام .

٥) قوله اي قال بعد البيع اه اذا كان المواضعة قبل العقد يجوز ان يكون الاعراض قبل العقد او بعده واذا كان حين العقد فالاعراض في وقت العقد اذ هو وقت متسع في زمان الايجاب الى زمان القبول وهو قد يتأخر الى آخر المجلس واما الاخبار عن الاعراض فهو بعد البيع فقوله قد اعرضنا وقت البيع معناه وقد كان الاعراض موجودا وقت البيع اما بطريق البقاء او بطريق الحدوث وقوله بعنا بطريق الجد معناه ابتداء بطريق الجد لان ابتداء البيع كان مع الجد .

٦) قوله صار كخيار الشرط والفرق بينهما ظاهر لانهما اذا اتفقا على البناء على المواضعة كانا قاصدين الى عدم الحكم وهو الملك حيث قالا نتكلم بلفظ البيع ولكن لا بيع بيننا واما البيع بشرط الخيار فليس القصد الى عدم الملك بل الى الملك بشرط التأمل .

٧) قوله مؤبدا احتراز عن الخيار الموقت الى ثلثة ايام فان البيع حينئذ صحيحا .

فان

٨) قوله لكن لايملك بالقبض فلوكان البيع عبدا فقبضه المشترى واعتقه لاينفذ الاعتاق لان الملك غير ثابت له كذا في التحقيق . ٩) قوله لعدم الرضى بالحكم في التحقيق فلان الهزل الملحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي الفاسد اولى وفيه نظر اذ لابد ههنا من الفساد من وجه آخر من غير اعتبار ما هو بمنزلة شرط الخيار المؤبد ليصح الحكم بان شرط الخيار ههنا يمنع ثبوت الملك بطريق الاول وليس الامر كذلك او المفروض ان الهزل وقع في البيع الصحيح من كل الوجوه من غير اعتبار الهزل ثم اعترض في التلويح بانه لو قال بعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لاعدم الرضاء كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضاء فنقول لو اريد بالاختيار ما يقابل الاضطرار فلا ينعدم ذلك المعنى في الهزل اذ لا اضطرار ولو اريد معنى الرضاء فقد قال لعدم الرضاء وايضا قوله كالمشترى من المكره يتناول ما اذا كان الاكراه في البيع دون الشراء فحينئذ يكون الرضاء موجودا في المشترى دون البايع فلا يجرى هناك عدم الرضاء اوالمراد عدم الرضاء في البايع وعدم الرضاء في المشترى كما يقتضيه المواضعة لاعدم الرضاء في البايع فقط .

١٠) قوله هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد يعني ان الحكم بفساد العقد يتضمن الحكم بانه يملك بالقبض فاستدراك ذلك هو نفي انه يملك به فيرد عليه ان المشترى انما يملك بالقبض المبيع بيعا فاسدا اذا كان القبض برضاء بايعه صريحا اودلالة لا اذا لم يكن القبض برضاء البائع فلو فرض في الهزل رضاء البائع بالقبض وهو رضاه بالحكم لايصح قوله بعدم الرضاء بالحكم ولو فرض عدم رضاه فالحكم بالفساد لا يتضمن الحكم يملك المشترى بالقبض .

١) قوله فان نقضه احدهما انتقض تفريع على قوله فيفسد العقد لان البيع الفاسد اذا كان الفساد بشرط زائد فلمن له الشرط فسخه والا فلكل منهما باعتبار عدم التصريح بشرط الخيار لما يكون البيع هزلا من الثانى وباعتبار انه فى حكم البيع بشرط الخيار لما يكون من الاول وعلى التقديرين يثبت الخيار لهما فلكل نقضه .
٢) قوله فى الثلث التأنيث على اعتبار الساعات فانها يطلق على الايام والشهور ايضا .

فان[1] نقضه احدهما انتقض وان اجازاه فى[2] الثلث جاز اى اجازاه فى ثلثة ايام جاز عند ابى حنيفة رحمه الله اى ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما فى الخيار المؤبد لا[3] ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا[4]يشترط فى الثلث اى عندهما لايتقيد الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز البيع كما فى الخيار المؤبد وان[5] اتفقا على ان لا يحضرهما شىء اى لم يقع فى خاطريهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او[6] اختلفا فى الاعراض والبناء يصح العقد عند ابى حنيفة رحمه الله عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التى لم[7] يتصل به اى بالعقد لا عندهما اى لا يصح العقد عندهما فاعتبر[8] العادة فان العادة تحقيق المواضعة ما امكن على ان المواضعة اسبق قلنا[9] الاخير ناسخ اى الاخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يمض على المواضعة

قوله فان نقضه اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لاتبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة رحمه الله مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار مالم يتحقق النقض وانما قال فى الثلث دون الثلثة اعتبارا بالليالى قوله عملا بالعقد يعنى ان الاصل فى العقد الشرعى اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد فى الصورتين اعنى صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شىء والاختلاف فى الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يثبتا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل فى العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه مايغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة

٣) قوله لا ان اجاز احدهما فان قيل ان كلا منهما صاحب الخيار ولكل ولاية الفسخ والامضاء ثم يتفرد كل فى النقض حتى ينتقض المبنى بنقض كل ولا يتفرد كل فى الاجازة حتى يتوقف الجواز على الاجازة من الجانبين قلنا ان النقض دفع لما فى معرض الثبوت واما الاجازة فاثبات لما فى محل السقوط والدافع اسهل من الاثبات ولذلك يصلح الاستصحاب دافعا ولا يصلح مثبتا فالاسهل يكفى فيه العمل من جانب واحد بخلاف الاصعب .
٤) قوله وعندهما لا يشترط فى الثلث اى لا يشترط ان يكون الاجازة فى الثلث كما فى خيار الشرط مؤبدا وذلك لان شرط الخيار عندهما غير موقت بالثلث بل هو موقت بالوقت المعلوم شهرا كان او سنة او جميع العمر .
٥) قوله وان اتفقا على ان لم يحضرهما شىء يحتمل الشيئين احدهما ما ذكره المصنف والثانى انهما اتفقا بعد العقد على ان لم يحضرهما شىء فى وقت الاتفاق ولم يعلما بشىء من انهما هل بنيا عند العقد او اعرضا فهذا اتفاق على الشك فى البناء والاعراض والاول اتفاق على انعدام كل من الامرين والظاهر ان حكم الثانى كالاول .
٦) قوله او اختلفا فى الاعراض والبناء والاختلاف قد يكون فى خلو الذهن منهما وفى الاعراض او البناء وعلى التقديرين الحكم هو ان يصح العقد عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى واما على الاول فلان الاختلاف فى الاعراض والبناء اذا كان موجب الصحة ترجيحا بجانب الاعراض فالاختلاف فى الاعراض وخلو الذهن اولى بذلك لان الخلو دون البناء فى اقتضاء الفساد فاذا رجح الاعراض على الاقوى فالترجيح على الاضعف بالطريق الاول واما على الثانى فلان تعارض القولين يوجب تساقطهما فيعمل باصل العقد وترك المصنف ذلك ولم يذكر لاشتراك العلة بين المذكور وبين احد الاحتمالين ولزوم الحكم فى احتمال الآخر بالاول .
٧) قوله لم يتصل به اما فى صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شىء فظاهر واما فى صورة الاختلاف فى الاعراض والبناء لان الاتصال لا يثبت بالشك .
٨) قوله فاعتبر العادة فى صورة الاختلاف يكون العادة مرجحة بقول مدعى البناء وفى صورة الاتفاق يكون العقد دائرا بين الصحة والفساد فرجح جانب الفساد بحكم العادة .
٩) قوله قلنا الاخير ناسخ قيل الناسخ لابد ان يكون رافعا ونفس العقد لا يرفع المواضعة وانما الرافع الاعراض عنها ونفس العقد ليس عين الاعراض ولا مشتملا عليه فكيف يكون الآخر وهو العقد ناسخا والجواب ان خلو العقد عن البناء بمنزلة الاعراض فيلزم اشتماله على الاعراض فيلزم النسخ وهذا هو المراد بقوله لان احدهما لم يمض على المواضعة فذلك لان المتعاقدين اذا اختلف فى الاعراض والبناء فالقائل بالاعراض لم يمض عليها واذا اتفقا على الخلو فلا واحد منهما يمض عليها والسلب الكلى يستلزم السلب الجزئى .

واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا وهما ما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رحمه الله يعمل بظاهر العقد في الكل

قوله فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لايحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء • وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على مايشعر به كلام فخر الاسلام رحمه الله فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الآخر اوذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الآخر اوذهوله واما اعراضه مع بناء الآخر اوذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر اواعراضه يصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعى احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولاخفاء في ان تمسك ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيه فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا اما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر •

والفرق

١) قوله واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان قال في التلويح اعلم ان الاقسام في الستة عند اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي في الاقرار بها واما على تقدير اعتبارها في الادعاء فالاقسام ثمانية وسبعون لان الاحتمالات ستة والاتفاق على واحد منها ايضا ستة واما الاختلاف فبان يدعى احدهما وهو زيد اما اعراضهما او بناءهما او ذهولهما او بناء زيد مع اعراض الآخر اوذهوله اواعراض زيد مع ذهول آخر او بنائه او ذهول زيد مع اعراض الآخر او بنائه فالاقسام تسعة وعلى كل تقدير من تلك التسعة فدعوى الآخر احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة في ضرب التسعة في الثمانية واذا انضم الستة السابقة يكون الاقسام ثمانية وسبعين فنقول لو اعتبر خصوصية طرف الخلاف بان القائل بالبناء زيد اعتبر التعدد في جانب المقابل بان قول الآخر اما الاعراض اوالذهول فالاقسام هي احد وثمانون لانهما اذا اتفقا على الاختلاف فلو قال زيد بالبناء ويحتمل ان يقول الآخر بالاعراض اوالذهول ولو قال زيد بالاعراض يحتمل ان يقول الآخر بالبناء اوالاعراض فالاقسام الاتفاق تسعة هي مع اقسام الاختلاف وهي اثنان وسبعون احد وثمانون ولو لم يعتبر خصوصية طرف الخلاف فاقسام الاختلاف تكون حاصلة من ضرب الخمسة في الستة فيقال اذا ادعى احدهما واحدا من الاحتمالات الستة فالآخر يدعى الخمسة الباقية بل الاقسام خمسة عشر لان زيدا اذا ادعى اول الستة فالآخر يدعى الخمس واذا ادعى ثانيها فالآخر يدعى الاربع غير الاول لان الآخر لو ادعى الاول عند ادعاء زيد الثاني فهذا بعد قطع النظر عن الخصوصية عين ما ادعى زيد الاول والآخر الثاني وهكذا ادعى زيد ثالثا فالآخر يدعى الثلثة غير الاول والثاني ايضا اذا ادعى رابعا فالآخر يدعى الاثنين غير الاول والثاني والثالث وكذا اذا ادعى خامسها الآخر يدعى الواحد السادس فقط فصار المجموع خمسة عشر هي مع اقسام الاتفاق وهي ستة احد وعشرون •

٢) قوله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض فكما ان الاختلاف في الاعراض والبناء يوجب صحة عقد عنده فكذلك الاختلاف في عدم الحضور والبناء يوجبها عنده واذا كان عدم الحضور مع البناء موجبا لصحة فهو مع الاعراض اولى بذلك لان هذا بمنزلة الاتفاق على الاعراض واذا كان عدم الحضور كالبناء وعندهما فكما ان الاختلاف في الاعراض والبناء يوجب الفساد عندهما فكذلك الاختلاف في عدم الحضور والاعراض واذا كان مع الاعراض موجب الفساد فمع البناء بالاولى لانه بمنزلة الاتفاق على البناء ثم ان الاختلاف اذا كان في عدم الحضور مع الاعراض فقول ابي حنيفة اظهر لان الاعراض انما هو يعارض صريح القول بالبناء وعدم الحضور في اعتباره قولا بالبناء شبهة فلا معارضة فيبقى القول بالاعراض بلا معارض فيترجح اعتبار اصل العقد على اعتبار المواضعة واذا كان في عدم الحضور مع البناء فقولهما اظهر لان البناء انما يعارضه صريح القول بالاعراض وفي اعتبار عدم الحضور قولا بالاعراض شبهة فلا يعارضه فيترجح جانب المواضعة •

٣) قوله الا في صورة اعراضهما اي في صورة ما قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبينا بطريق الجد لان الظاهر ان يكون المراد الاعراض فيما سبق وقد فسره المصنف رحمه الله تعالى بذلك المعنى فيهما لم يفرقا بين المواضعة في اصل العقد وبين المواضعة في اصل قدر الثمن في الحكم بصحة البيع في صورة الاتفاق على الاعراض وبفساده في الصور الخمس البواقي •

والفرق له بين البناء[1] هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احدهما الالفين شرطا[2] لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف[3] اى اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان[4] اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو[5] المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى[6] يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا[7]

قوله والفرق له بين البناء هنا وثمة يعنى اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رحمه الله لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا اى في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اى في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدافعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذى هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلابد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد يثبت الثانى ترجيحا للاصل فينتفى الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما لعلهما بذكر الالف الآخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح .

١) قوله بين البناء متاوتة اى بين الاتفاق على البناء في مسئلة المواضعة على مقدار الثمن والاتفاق على البناء في مسئلة المواضعة على اصل العقد .

٢) قوله يجعل قبول احدهما الالفين اه اذا جمع بين امرين في عقد واحد فقبول العقد في كل منهما مشروط بقبوله في الآخر فلذلك يبطل بيع قن ضم الى حر لان قبول العقد في الحر شرط بقبوله في القن والمشروط وان كان صحيحا في حد ذاته لكن الشرط باطل اذ الحر لا يدخل تحت البيع فيصير المشروط ايضا باطلا فالمواضعة في قدر الثمن يوجب سقوط الالف عن العقد فاحد الالفين داخل في العقد والآخر خارج فقبول ما ليس في العقد يشترط بقبول ما في العقد فيفسد البيع وفيه نظر لانه يبيع قن ضم الى قن غيره وكذا يبيع قن ضمه الى المدبر وكذا بيع ملك ضمه الى الوقف صحيح على ما قال المصنف في المختصر وقد شرط فيه قبول ما ليس في العقد وهو قن الغير والمدبر والوقف بقبول ما فيه وهو ملك البايع .

٣) قوله فهو اولى بالترجيح من الوصف يعنى ان اصل العقد يقتضى الصحة ووصف المواضعة يقتضى الفساد فرجحنا جانب الصحة بترجيح الاصل على وصف المواضعة قيل لا يخلو ان موجب الصحة هو نفس العقد من غير اعتبار وصف الجد فقوله وقد جدا في اصل العقد لا حاجة اليه في اثبات ان اصل العقد يقتضى الصحة وهو العقد مع وصف الجد ويجوز ان يراد بالوصف الثمن فانه من اصل العقد كالوصف في الموصوف فالمعنى ان الاصل باعتبار الجد يوجب الصحة والوصف باعتبار الهزل يوجب الفساد فرجحنا الاصل .

٤) قوله فان اعتبار اصله اه دليل على التعارض المفهوم من الترجيح .

٥) قوله وهو المراد بالوصف الضمير راجع الى الهزل او الثمن وهو اللائم بقوله في الوصف وقوله فان اعتبر جزاءه الشرط المحذوف اى اذا عرفت ذلك والاظهر ان يبدل الفاء بالواو .

٦) قوله حتى يصح العقد اى حتى يكون بالالف او المعنى حتى يصح العقد بالالف اذا فرض انه صحيح فلا يلزم ان يكون اعتبار الهزل مقتضيا لصحة العقد ليكون منافيا لقوله يلزم فساد العقد فانه جزاء الشرط فالمعنى ان اعتبار الهزل موجب الفساد .

٧) قوله اتفاقا قيل وجه فرق ابى حنيفة رحمه الله تعالى بين المواضعة في العقد والمواضعة في قدر الثمن جار في المواضعة في الجنس ايضا فيقال قبول احد الجنسين شرط بقبول العقد بالجنس الآخر فيفسد العقد لان الجنسين وان تساويا يجب المالية لكنهما يتفاوتان في الصورة فكثيرا ما يكون الصورة معلومة فهذا شرط مانع لاحد المتعاقدين زائد على مقتضى العقد يفسد العقد به وفيه نظر لان ما يقتضيه ذلك الاشتراط في المواضعة في القدر هو الجمع بين الالفين في العقد مع سقوط احدهما بالمواضعة في القدر هو الجمع بين الالفين في العقد مع سقوط احدهما بالمواضعة وههنا لا يوجد الجمع بين الجنسين في العقد .

والفرق[1] لهما بين هذا وبين المواضعة فى القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لاهنا[2] والهزل باحد الالفين ثمة شرط[3] لا طالب له فلا يفسد وانما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابى حنيفة رحمه الله تعالى ان الشرط فى مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا ثم عطف على قوله واما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخى والرد فلا يحتمل خيار الشرط ومنه يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل فى الاصل فالعقد لازم

قوله والفرق لهما يعنى اذا وقعت المواضعة فى جنس الثمن بان باع بماة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم سواء بنيا على المواضعة او اعرضا اولم يحضر شىء اما ابو حنيفة رحمه الله فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بماسميا من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة فى جنس الثمن والمواضعة فى قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن فى الاولى دون الثانية لان البيع فى صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل فاذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور فى العقد والمذكور فى العقد يكون ماة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة فى القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود فى الالفين قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفى الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاء فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اى النقض بمعنى انه لا يجرى فيه الفسخ والاقالة فثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا قوله وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكم ضرورة عدم التراخى والرد فى هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار.

---

١) قوله ممكن ثمة فالمواضعة بسقط الالف والعقد صحيح فى الالف الباقى فاذا امكن ثمة العمل بها مع صحة العقد يكون المواضعة صحيحة فيعتبر فبعد اعتبارها يفسد العقد.

٢) قوله لاهنا لان الجنس المسمى اذا سقط بالمواضعة فلا يبقى من المسمى ما يصح به العقد قيل فيصح العقد بمالية المسمى على ان الساقط بالمواضعة هو مجرد صورته والجواب ان العقد لا يصح بالثمن المجهول ومجرد المالية بدون صورة جنس عن مجهول فلا يصح بما قيل كما ان العمل بالمواضعة مع صحة العقد ههنا غير ممكن هكذا فيما اذا وقع المواضعة فى اصل العقد بما لا يمكن العمل مع صحة العقد بعد اسقاط العقد بالا يبقى العقد كما لا يبقى الثمن بعد اسقاط الجنس فينبغى ان يعمل بالعقد ثمة ايضا.

٣) قوله والهزل باحد الالفين اى ذكر احد الالفين على انه غير مراد فهذا غير المواضعة وهى ما لا قبل العقد بذكر الالفين ولا يريد الا احدهما.

٤) قوله شرط اى بحسب ظاهر اللفظ والا فهو غير مراد فالاشتراط بحسب الحقيقة.

٥) قوله جوابا عما ذكر انه يجعل اه هذا سؤال يرد على قول العمل بها مع صحة العقد يمكن تقريره كيف يمكن ذلك وان العمل بها يوجب فساد العقد لانه يجعل قبول الالف الزائد شرطا لوقوع العقد بالالف الذى هو الثمن وهذا الشرط يفسد العقد فاجاب بان المفسد انما هو شرط له طالب وهذا الشرط لا طالب له واذا لم يكن الشرط طالب لا يفسد هذا الجواب لا يصح من جانب ابى يوسف رحمه الله تعالى لان البرجندى قال فى شرحه المختصر ان الشرط الذى لا يقتضيه العقد اذا لم يكن بدون ذلك وهو ليس فيه توهم الهلاك فاسد بالاول ونحن نقول بعد تسليم القياس ان التعليق بالشرط انما يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط عند القائل بمفهوم المخالفة ونحن لسنا قائلين بالمفهوم فلا يلزم علينا عدم رخص السفر عند عدم شرط عدم البغى وعدم العدو.

وفی قدر البدل فان اتفقا علی الاعراض فالمهر الفان وعلی البناء فالف والفرق لابی حنیفة رحمه الله بین هذا وبین البیع ان البیع یفسد بالشرط لکن النکاح لا یفسد بالشرط وعلی ان لم یحضرهما او اختلفا ففی روایة محمد عن ابی حنیفة رحمهما الله المهر الف بخلاف البیع لان الثمن مقصود بالایجاب فیرجح به ای بالثمن وفی روایة ابی یوسف رحمه الله الفان قیاسا علی البیع وفی جنس البدل فان اتفقا علی الاعراض فالمسمی وعلی البناء فمهر المثل اجماعا وعلی ان لم یحضرهما او اختلفا ففی روایة محمد رحمه الله تعالی مهر المثل لان الاصل فی روایة محمد رحمه الله بطلان المسمی عند الاختلاف وعدم الحضور فی المواضعة فی قدر المهر علی ماذکرنا وکذا فی المواضعة فی جنس المهر لکن فی المواضعة فی قدر المهر العمل بالمواضعة ممکن لان ما تواضعا علیه وهو الالف داخل فی المسمی وهو الالفان اما فی المواضعة فی الجنس فهذا غیر ممکن فلما بطل المسمی وجب مهر المثل وفی روایة ابی یوسف رحمه الله تعالی المسمی وعندهما مهر المثل

قوله وفی قدر البدل یعنی اذا وقعت المواضعة فی قدر المهر بان یذکر فی العقد الفان ویکون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان علی الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمی فی العقد اعنی الالفین وان اتفقا علی بناء النکاح علی المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر کما فی البیع واما عند ابی حنیفة رحمه الله فیحتاج الی الفرق بین النکاح والبیع حیث یعتبر فی النکاح المواضعة دون التسمیة وفی البیع بالعکس ووجهه ان البدل فی البیع وان کان وصفا وتبعا بالنسبة الی البیع الا انه مقصود بالایجاب لکونه احد رکنی البیع ولهذا یفسد البیع بفساده او جهالته وبدون ذکره فیترجح البیع بالثمن بمعنی انه یجب تصحیح البیع لتصحیح الثمن بخلاف البدل فی النکاح فانه انما شرع اظهار الخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل فی الجانبین للتوالد والتناسل قوله وعلی البناء یعنی ان وقعت المواضعة فی جنس البدل بان یذکرا فی العقد مأة دینار علی ان یکون المهر الف درهم وقد اتفقا علی البناء علی المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبیل الی ثبوت المسمی لان المال لا یثبت بالهزل ولا الی ثبوت المواضعة علیه لانه لم یذکر فی العقد بخلاف المواضعة فی القدر فان المتواضع علیه قد یسمی فی العقد مع الزیادة وبخلاف البیع فان فیه ضرورة الی اعتبار التسمیة لانه لا یصح بدون تسمیة الثمن والنکاح یصح بدون تسمیة المهر وان اتفقا علی ان لم یحضرهما شیء او اختلفا فی الاعراض والبناء فاللازم عند ابی حنیفة رحمه الله فی روایة محمد رحمه الله هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمی عملا بالهزل لئلا یصیر المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فی البیع ولما بطل المسمی عملا بالهزل لئلا یصیر المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فی البیع ولما بطل المسمی لزم مهر المثل وفی روایة ابی یوسف رحمه الله هو المسمی قیاسا علی البیع وعندهما اللازم مهر المثل بناء علی اصلهما من ترجیح المواضعة بالسبق والعادة فلا یثبت المسمی لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع علیه لعدم التسمیة فیلزم مهر المثل ۔

ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا
في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم
الحضور اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة
واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع
والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لايقع الطلاق ولايجب المال حتى
تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا
اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية
والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم
يجب المال ضمنا لاقصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف
على مشيتها

قوله ومنه اي ومما يحتمل النقض مايكون المال فيه مقصودا حتى لايثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل اوطلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف اوطلقها على مأة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض اوعلى ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلايحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة ● فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كل المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لااثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لايثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولايثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لاتنافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لايثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لاينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لايفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولايقع في الحال بل يتوقف على اختيارها.

واما

واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانها من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على انى بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اى يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ اولا لانه يعتمد صحة المخبر به الايرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لابما هزل به اى ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لاتعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لايحتمل حكمه الرد والتراخى ترجيحا لجانب الايمان كما فى الاكراه .

قوله واما تسليم الشفعة اى طلب الشفعة لايخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى تبطل بالتأخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول انى طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على الملك فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا الابراء اى ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولايحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا فى هذا الشئ بكذا اولغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اى تحقق الحكم الذى صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته اونفيه والهزل ينافى ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لايصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق قوله فيكون اى الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لابما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وفى هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضاء بالحكم قوله ترجيحا لجانب الايمان يعنى ان الاصل فى الانسان هو التصديق والاعتقاد .

ومنها السفه وهو خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون فى بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاها فى الامور من غير نظر وروية فى عواقبها ليقف على ان عواقبها

محمودة او وخيمة اى مذمومة وهو لا ينافى الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله فى اول البلوغ

لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك السن الجدية من مثله

الا نادرا فيسقط المنع وهى خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة

قوله ومنها اى من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام رحمه الله يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل اى لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف رحمه الله بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعى واللغوى فان السفه فى اللغة هى الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذى يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك قوله لان التبذير اصله مشروع التبذير تفريق المال على وجه الاسراف اى مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال قوله واجمعوا على منع ماله يعنى اذا بلغ الصبى سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغى واضافة الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رحمه الله السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ بالسن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا فى حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى فى الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولى والمجنى عليه فى الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم مال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثانى القياس على منع المال فانه انما يمنع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلابد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولى فى الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه فى الحجر فيجب والرابع ان فى الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مطية لعيون الناس بمظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاه المصنف رحمه الله فانه وان كان حذاقة واحتيالا فى الوصول الى المقصود لكنه سفيه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار.

واختلفوا

واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب
حقا له لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو
عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا
يستحق النظر اليه وقيلما عطف على قوله مقاله على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل
المنع فاذا صارت ضررا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين والسفهاء اذا لم يحجروا اسرفوا
فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشترى جارية بالف دينار ولا
فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات
يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابدة شدائد هجرها
وكان في الفقر والمتربة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى

قوله دخل في سوق النخاسين لغفلة فزائدة والمكابدة القاسات والتلبيس التخليط واخفاء
الامر على الغير والتطريق ان يمشى امام الرجل ويقال طرقوا وذلك عادة الكبار والطرقة
وسادة صغيرة والعثنون شعيرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف
فنونه ايهام اى فنون الحيل والتزوير او العلوم التى من جملتها الفقه الذى يعرف به حقا
الحكم وكذا في قوله ينتقى مثفونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشترى ولما كان هذا مظنة
الاعتراض بانه لاوجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه
جائز عند ابي يوسف رحمه الله كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج
الابريسم من العليق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس
من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتى
الماجن والطبيب الجاهل والمكارى المفلس وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفيه لانه
حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهى بالتميز والسفه لايوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به
مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في
الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التى تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد
من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهل في محله فلايمنع ٭ واما ما تمسكا به فالجواب من الاول
ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى
مجانا او سفها لايستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب
كالعفو عن القصاص فلايدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير
نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر
السفيه ايضا ضررا وهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص
وعن الثانى بانا لانسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لايجوز ان يكون
الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ماذهب اليه بعض المشائخ فان سببه وهو مكابرة العقل
ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون
الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم
معقول وان الحجر نظر لاعقوبة فلانسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة
والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هى العبارة والاهلية اذ بها يمتاز
الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي
ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ماذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله.

مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس
لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه يمشون فى ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن
التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية وساومها
فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها فى المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلئا
بهجة وسرورا ورد العوارى الى اهلها فلما جاء البائع لتقاضى الثمن لقى المشترى وعرف
فنونه فاخذ ينتف عثنونه وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف فى ملكه بما يضر
جاره عند ابي يوسف رحمه الله وعند ابي حنيفة رحمه الله لايحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا
للواجب عن علم اى صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له
فتلك جائز لا واجب كما فى صاحب الكبيرة وانما يحسن اى حجر السفيه بطريق النظر
اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة
فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اى عند ابي يوسف
رحمه الله ومحمد رحمه الله يلحق فى كل حكم الى من كان فى الحاقه اليه نظر من الصبى والمريض
والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان
الولد حرا لاسبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان توفير النظر كان فى
الحاقه بالمصلح فى حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق فى
هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون فى ذلك
كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولاتسعى هى ولا ولدها لان حاجته متقدمة على
حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا
ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل فى هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض
فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما فى ذلك من الضرر
عليه وهو فى هذا الحكم ملحق بالصبى واذا لم يجب على المحجور عليه شئ لا يسلم له
ايضا شئ من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع

قوله ثم اذا كان الحجر يعنى ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا
يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق فى كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له واليق
بحاله ففى الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفى ملك ابنه بالشراء والقبض
يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفى لزوم الثمن او القيمة فى مال المحجور فى هذه الصورة
كالصبى حتى لايلزم ذلك فان قيل فى هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا
له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شئ لم يسلم
له شئ وكانت سعاية الغلام فى قيمته للبائع۔

وهذا

وهذا الحجر عندهما اى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اى بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضى له عند محمد ويحجر القاضى عند ابى يوسف رحمه الله واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ اموا له التلجئة هى المواضعة المذكورة مفصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء المديون فيبيع القاضى فهذا ضرب حجر .

قوله وهذا الحجر يعنى الحجر المختلف فيه الذى يكون للمكلف عن التصرفات فى ماله نظرا له قد يكون بسبب فى ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الديون او بمنع المديون عن التصرف فالاول اى الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضى لانه بمنزلة الصبى والجنون والعته فى ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابى يوسف يتوقف على ان يحجره القاضى لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلابد فى ترجيح احد الجانبين من القضاء والثانى ان حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضى اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضى امواله عروضا كانت او عقارا لما روى ان معاذا رضى الله تعالى عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجرى فيه النيابة فينوب القاضى منابه كما اذا اسلم عبد الذمى وابى الذمى ان يبيعه فان القاضى يبيعه ولما كان هذا الحجر فى امر خاص قال فهذا ضرب حجر قوله التلجئة هى المواضعة المذكورة اى فى اصل التصرف او فى قدر البدل او فى جنسه على ما سبق فى باب الهزل الا انها لا يكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال فى المغرب التلجئة هو ان يلجئك الى ان تأتى امرا باطنه خلاف ظاهره وفى المبسوط ان معنى الجئ اليك دارى اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكى يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجئ مضطر الى ما اباشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعنى فى المال الذى يكون فى يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد .

و منها السفر وهو خروج مديد لاينافى الاهلية ولاشيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضر الصوم وبعضه لا واختلفوا فى الصلوة فعند الشافعى رحمه الله القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضى الله تعالى عنها فرضت الصلوة ركعتين فاقرت فى السفر وزيدت فى الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين ولتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر اى فى فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت هذا الحكم اى القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اى اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر فى الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لايجوز القصر

قوله ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد انه خروج من عمرانات الوطن على قصد مسيرة تمتد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشى الاقدام قوله واختلفوا فى الصلوة يعنى فى التخفيف الحاصل بالسفر فى الصلوة فعند الشافعى رحمه الله هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره فى اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها وقال مقاتل كان النبى عليه السلام يصلى بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما اعرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابى ليس بحجة عند الشافعى رحمه الله الثانى ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا اوما هو فى هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وحينئذ لا نسلم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبى عليه السلام سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته تعالى والصدقة فيما لايحتمل التمليك اسقاط لاغير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر فى الاكمال فلا فائدة فى التخيير وقد سبق ذلك فى بحث الرخصة .

ولما

ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لايحل له الفطر بخلاف المريض
لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة فاذا سافر الصائم لايفطر بخلاف ما اذا مرض
لكن ان افطر لا كفارة عليه اى الصائم المقيم اذا سافر وافطر لايجب عليه الكفارة
واذا افطر ثم سافر لم تسقط اى الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح
اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه
تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر
فانه امر اختياري والمرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان
لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ماروى عن رسول الله صلى الله عليه واصحابه انهم ترخصوا
برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الابعد مضى مدة السفر
لان حكم العلة لايثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة
تصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع
اى نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اى نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر
والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اى في فصل النهى.

قوله ولما كان السفر بالاختيار يعنى فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى
صوم رمضان وشرع فيه اى لم يفسخه قبل انفجار الصبح لايجوز له الافطار بخلاف المريض
وذلك لان الضرر في المريض مما لامدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر
وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لامدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع
الضرر الداعي الى الافطار بان لايسافر ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس
كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام رحمه الله قيل له معناه حكم للمسافر وافتى
في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم اولا فان كان قائما فان
ترك الصوم فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم
يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرء في اثناء النهار فلابد من نية
الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرء العذر ثم الافطار او بالعكس
فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر
لم يجب عليه الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض
تسقط الكفارة وفي السفر لاتسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه
والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه بسبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار
كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن
صوم واجب من غير اقتران شبهة .

على ان المعصية منفصلة عنه فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت فى المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم فصار النهى عن هذا السفر لمعنى فى غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلايثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولاعاد اى فاكل غير طالب ولامتجاوز حد سد الرمق قد تمسك به الشافعى رحمه الله على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد[1] من تقدير قوله فاكل[2] ثم[3] نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه[4] غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا[5] واقتضاء للشهوة بل يأكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته اولا ينبغى ان يتجاوز حد سد الرمق ولايعدوا[6] اى لايرفعها لجوعة اخرى

قوله على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعى رحمه الله على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما فى حقها كالسكر يجعل معدوما فى حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ اى خارج على الامام ولاعاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اى خارج على الامام ولاعاد اى ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى فى غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك فى سائر الرخص بالقياس اوبدلالة النص اوبالاجماع على عدم الفصل * اجيب عن الاول بان المعصية هو البغى والتمرد والاباق مثلا لانفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغى اوالآبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فينقطع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهى لمعنى منفصل عنه لاينافى مشروعيته كالصلوة فى الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لاينافى سببيته للحكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القربة فى المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل فى السبب لانه وسيلة ومنافات النهى لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهى لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لايمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام * وعن الثانى بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد فى الآية من تقدير فعل اى فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل فى الحال اى فاكل حال كونه غير باغ ولاعاد فيجب ان يعتبر البغى والعداء فى الاكل الذى سيقت الآية لبيان حرمته وحله اى غير متجاوز فى الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتأكيد اى غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا مجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك اوغير متلذذ ولامتزود اوغير باغ على مضطر آخر ولامجاوز سد الجوعة .

ومنها

---

[1]) قوله لابد من تقدير اه لان نفى الاثم انما يترتب على ما يوجبه فى الجملة وهو الاكل دون الاضطرار بدون الاكل وذلك لان نفى الاثم عما لا يوجبه اصلا كلام غير مفيد تنزه الله تعالى من ذلك والخصم ان يقول انا نقدر الاكل فى جانب الجزاء اى فلااثم عليه بالاكل ولا شك فى صحة ترتب نفى الاثم بالاكل على الاضطرار لان الاضطرار قد يكون مع الاثم بالاكل كما اذا باع ويكون له بد من اكل الميتة فتقدير الاكل على وجه يتعلق به قوله غير باغ ليس بضرورى .

[2]) قوله فاكل عطف على وقوله فيما سبق اى فاكل يدل على اعتبار العطف بالفاء فلعل المراد اصل العطف من غير نظر الى اعتبار وجود التعقيب وعدمه .

[3]) قوله ثم نجعل غير باغ اه للخصم ان يقول فحينئذ يلزم اشتراط سببية مجموع الاضطرار والاكل لانتفاء الاثم بعدم الطلب والتلذذ وعدم التجاوز حد ما يسد جوعه فيستنبط من ذلك اشتراط سببية مجموع السفر والافطار لانتفاء الاثم بذلك فاذا اصل الافطار عمدا تلذذا ملأ البطن وبالسفر لا يكون المجموع سببا لانتفاء الاثم فيلزم الاثم بافطار على ما هو الاصل فلا يكون الافطار مباحا عنه .

[4]) قوله فمعناه غير طالب يريد ان الباغى من البغية بمعنى الطلب لامن البغى بالمعنى الشرعى وهو الخروج عن اطاعة الامام كما زعم الشافعى رحمه الله تعالى وان العدو ليس بمعنى العدو فى المرام فيلزم تقييد الاضطرار بعدم المعصية فيلزم تقييد السفر بذلك .

[5]) قوله تلذذا واقتضاء فى تاج المصادر التلذذ خوش شدن الاقتضاء وام باز خواستن والمراد الطلب .

[6]) قوله ولا يعدوا اى ولا يرفعها اه فالعدو بمعنى الرد الى مكان الادنى او بمعنى التجاوز فى اخذ الميتة عن حاجة يومه .

ومنها الخطأ[1] وهو ان[2] يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا[3] تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمى لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في[4] سقوط حق الله تعالى اذا[5] حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل[6] ولا يؤاخذ[7] بحد او قصاص لانه جزاء[8] كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد[9] حتى يجب ضمان العدوان[10] لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح اى الخطأ مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية[11] انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما[12] ذكر في المتن انه ضمان مال ويوجب الكفارة[13]

قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك لان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي القصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة قوله ويصلح مخففا اى سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطى وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبى وعبارة فخر الاسلام رحمه الله ههنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا .

١) قوله ومنها الخطأ وهو ان يقع فعل الانسان لا على وفق ما قصد سواء لم يقع اصل الفعل المقصود كما اذا اراد ان يمسك الماء في فمه ليدفع به العطش صائما فدخل في حلقه او وقع لكن لا على مفعول قصد الوقوع عليه كما اذا رمى صيدا فوقع على انسان او وقع على مفعول قصدا لكن ليس المتقول ما ظنه اليه حكما اذا رمى انسانا يظن انه حربى فاذا هو مسلم في التحقيق قال السيد الامام ابو القاسم الخطأ يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان فنقول الصواب له معنيان الحقيقى وهو ما يوافق القصد ويقابله الخطأ الحقيقى وهو ضد القصد والمجازى وهو ما يوافق الحق المرضى عند الله فانه هو الحقيقى لمن يقصده كل قاصد فكان ما يوافقه يوافق قصد اى قصد كان ويقابله الخطأ المجازى وهو ضد الحق المرضى عند الله تعالى لا يخفى ان وقوع الفعل لا على وفق المقصود ليس امرا اختياريا لكنه سبب الترك ليثبت عند مباشرة الاسباب وذلك الاعتبار عد من العوارض المكتسبة في التحقيق اختلف في جواز المؤاخذة على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز لان الخاطى غير قاصد والجناية لا يتحقق بدون القصد وعند اهل السنة يجوز عقلا لان الله امرنا بان نسأل منه عدم المؤاخذة بالخطأ في قوله تعالى اخبارا عن قول الرسول عليه السلام او تعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا .

٢) قوله وهو ان يفعل الخ هذا التعريف يصدق على فعل النائم والمغمى عليه وما يجرى مجرى الخطأ كما اذا ارتقى على غصن من الشجر فانكسر فسقط على رجل فمات .

٣) قوله قصدا تاما وهو ان يقصد اصل الفعل وعله ووصف المحل كما اذا رمى حربيا باعتقاد انه حربى فاذا اراد التمضمض فدخل الماء في حلقه لم يقصد الى اصل الشرب واذا رمى صيدا فاصاب آدميا لم يوجد القصد للمحل واذا اصاب عن قصده بظن انه حربى وهو مسلم لم يوجد قصد الوصف .

٤) قوله في سقوط حق الله تعالى وهو التأثيم في الدنيا والتعذيب في الآخرة .

٥) قوله اذا حصل عن اجتهاد اى اذا وقع في استخراج الاحكام من المجتهدين ما يتأمل في كتب الثار وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وهو المعنى بقولنا ان المجتهد اذا اخطأ لا يعاقب .

٦) قوله حتى لا يأثم اثم القتل التقييد الاحتراز عن اثم الخطأ وترك التثبت فانه يأثم بذلك الاثم .

٧) قوله ولا يؤاخذ بحد انه عطف على لا يأثم فانه ايضا نتيجة كون الخطأ شبهة دارئة العقوبة .

٨) قوله لانه جزاء كامل الضمير الى كل واحد من الامور الثلثة وهو اثم القتل والتعذيب في الآخرة والحد والقصاص او الى العقوبة المتأولة الثلثة بتأويل ما يعقب الفعل جزاء له وقيد الكمال احترازا عن الجزاء القاصر كحرمان الميراث فانه يلزم الخاطى لانه مقصر وقد سبق ذلك في باب المحكوم به من التنقيح .

٩) قوله في حقوق العباد اى غير ما هو من العقوبات لما مر آنفا .

١٠) قوله ضمان العدوان اى ضمان المال لا بسبب العدوان والظلم اما في النفس او الطرف او المال تجب الدية والارش والمثل او القيمة وقوله لانه جزاء مال مثلا اى جزاء المحل ذكر في التلويح وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه فان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل ويجوز التخصيص بها في الاموال وقوله ويصلح مخففا يعني لها في الانفس ومعناه لا يجب الدية المتلقة في قتل الخطأ وهي مأة من الابل ارباعا من بنت مخاض وبنت لبون وحقة وجذعة كما يجب ذلك في شبه العمد ولا يجب على نفس الجاني بل على عاقلته ولا يجب عاجلا بل مؤجلا الى ثلث سنين واما ضمان الاموال فان الخطأ لا يصلح سببا التخفيف ثمة فيجب على نفس المتلف عاجلا .

١١) قوله كالدية يعني ان النفس ليست متقومة في حد ذاتها كالمال فللفعل مدخل في وجوب ضمانها واما المال فتقومه في الاصل كانه مستبد في ايجاب الضمان والفعل بمنزلة وقت الاداء كالموت او الطلاق في المهر الواجب بالعقد فلا ينافي ذلك ما نقل عن فخر الاسلام رحمه الله تعالى وحاصل الكلام في هذا المقام ان الخطأ يسقط القصاص من حقوق العباد ولا يسقط ضمان الاموال اصلا ويسقط من ضمان النفس وصف التغليظ والتعجيل والوجوب على الجاني ولا يسقط اصل المال وذلك ان الدية انما شبه بالمال والقصاص باعتبارهما بالمحل والفعل كما ان ضمان المال بالمحل والقصاص بالفعل فروعي الشبهان في الاصل حتى يجب المال والوصف حتى يسقط ولم يعكس اذ لا يتصور سقوط المال وبقاء امور الثلثة .

١٢) قوله كما ذكر في المتن هذا يدل على ان المراد بقوله حتى يجب ضمان العدوان هو ضمان الاموال خصوصا لا ما يعم الدية والارش كما مر لان قوله جزاء المال كان في المتن متعلقا بضمان العدوان وهذا الكلام يدل على انه فيه متعلق بما يجب بسبب المحل فضمان العدوان هو ما يجب بسبب المحل وهو لا يعم الدية والارش حيث وجبا بالفعل .

١٣) قوله ويوجب الكفارة اصل الفعل مع المحل يوجب الدية ووصف الخطأ باعتبار ابامة حيث ليس بالاختيار يوجب التحقيق وباعتبار انه يقصر ترك الاحتياط المقدور يوجب الكفارة.

إذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لاعند الشافعي رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لايوقف عليه الابحرج فاقيم البلوغ مقامه لامقام اليقظة والرضاء فيما

قوله اذ لا ينفك اى الخطأ من ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر قوله ويقع طلاقه اى طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لايوجد في المخطئ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لامقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ من عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى امر باطن كالقصد • وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشئ اذا كان ذلك الشئ خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلاحرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضاء نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لامقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لامقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الذى يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذى يحتاج الى اقامة شئ مقامه لاحقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلاحرج وكذا عدم الرضى في المكره.

يبتنى

١) قوله اذ لاينفك عن ضرب تقصير قيل هذا انما يقتضى ان يصلح سببا الجزاء القاصر فيكون الجزاء القاصر الذى يوجبه التقصير الدية المخففة من غير حاجة الى وجوب الكفارة وانضمام الكفارة الى الدية يوجب تغليظ الجزاء وايضا لما لم يوجب الجناية الغليظة الكفارة فلان لا يوجبها الجناية الخفيفة اولى واجيب بان الاثم في تغليظ فاحش خارج ان يستر بالكفارة بخلاف الاثم في الجناية الخفيفة.

٢) قوله لعدم الاختيار قال البرجندى لايقع طلاق من يأثم بخلاف المخطئ والهازل فان لهما اختيارا وان عدم الرضا بالحكم فلنا ان ينع عدم الاختيار ويمكن التوفيق بان الاختيار ثابت ابتداء حين ما ترك الاحتياط التثبت وغير ثابت انتهاء حين ما صدر الخطأ ثم الظاهر ان الحكم وهو وقوع الطلاق من الخاطئ يعم الصور الثلث وهي ان يكون الخطأ في اصل الطلاق كما اذا اراد ان يذكر كلاما آخر فجرى على لسانه لفظ الطلاق اوفى محله كما اذا اراد طلاق زينب فجرى على لسانه طلاق حفصة اوفى وصف المحل كما اذا اراد طلاق الثار الباطل انها كتابية فاذن هو حفصة او مسلمة.

٣) قوله دوام العمل بالعقل والاظهر ان قال دوام العمل بالقصد والاختيار اذ المقابل الخطأ انما هو ذلك دون العقل.

٤) قوله فاقيم البلوغ قيل اذا كان البلوغ قائما مقام العمل بالعقل فلا يعتبر معه السهو والغفلة فاذا قال خطأ اللهم انت عبدى وانا ربك حين يريد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك.

يبتنى عليهما كالبيع اذ لاحرج فى دركهما تقريره ان الاصل ان لايعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا اواخطانا ولان السهو والغفلة مركوزان فى الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لايوقف عليه الابالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر فى جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو فى وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الى آخره وانما لم نقم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضى فى التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لاحرج فى درك اليقظة والرضاء ولايحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التى يتعذر الوقوف عليها نقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة الشافعى رحمه الله فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضاء فيما يعتمد على الرضاء ثم علق على قوله ويقطع طلاقه قوله واذا جرى البيع على لسانه اى لسان الخاطى خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره

قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضى فلواراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشىء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه فى ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره اوباقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة .

١) قوله يبتنى ان يكفر وكما اذا اراد ان يقرأ قوله تعالى فعصى آدم ربه فقرأ بنصب آدم ورفع ربه ينبغى ان لايجوز صلوته وان قلت حالة وهى وسوسة فى الايمان دليل على عدم القصد ووجود الخطأ تقول كثرة المحبة وعدة الارتباط بين القائل فى الطلاق ويتماسا ايضا دليل على الخطأ وعدم القصد فعند وجود ذلك ينبغى ان لايقع الطلاق منه .
٢) قوله اذ لاحرج فى دركهما الظاهر ان القصد والرضاء وكذا اضدادهما الخطأ والكراهية من الامور القلبية فى موجبة واحسن من الظهور والخطأ من غير ان يكون فى ادراك القصد والخطأ حرج ولا يكون فى درك الرضاء والكراهية حرج .
٣) قوله لقوله تعالى قيل يعلم الدعاء من الله تعالى وهو يدل على الاستجابة انما يدل على عدم مؤاخذته تعالى بالخطأ لا على عدم مؤاخذة العبد به انما تلا يثبت بالخطأ وهو انه يجب عدم المؤاخذة بالخطأ اصلا لا فى حقوق الله تعالى ولا فى حقوق العباد ثم مقابلة النسيان والخطأ تدل على تغايرهما فالنسيان ان يذهب الشىء عن الذهن ذهابا ... لا يعود اليه بسهولة والسهو والغفلة دون ذلك فهو الذهاب فى الجملة واما الخطأ وهو ان يقع الفعل لا على طبق ما قصد فكثيرا ما لا يكون ذلك مع النسيان والسهو وقد يكون معهما ولكن الخطأ صفة الفعل والنسيان والسهو لايكون كذلك فى تاج المصادر النسيان فراموش كردن والسهو غافل شدن ونيز خطأ بمعنى اخطأ اذا لم يصب الصواب
٤) قوله مركوزان فى الانسان تثنية الضمير يدل على ان الغفلة غير السهو فلعل المراد بها عدم الاطلاع على الشىء من الاصل تغاير السهو وهو الذهول من الخاطر بعد العلم .
٤) قوله فيكونان عذرا اراد بالعذر الجنس فيجوز الحمل على التثنية فان قيل ان الكلام فى ان الخطأ عذر فاثبات عذرية السهو والغفلة لا يفيد المقصود لانهما غير الخطأ قلنا ان الخطأ كثيرا يصدر منهما فعذريتهما يوجب عذرية الخطأ .
٥) قوله مقام دوام العقل بالعين والقاف وهو الظاهر ويجوز ان يكون بالفاء والعين ليناسب قوله فيما سبق وانما ان دوام العمل بالعقل اه .
٦) قوله انما يعرضان لنقصان العقل اعلم بان السهو والنسيان انما يعرضان للحافظة والخيال الذين هما خزانة المدركات والغفلة بمعنى الجهل من الاصل تعرض لنقصان فى قوة العاقلة والواهمة فى المعانى والنقصان فى الحواس الظاهرة اذ الحس المشترك فى الصور الحسية فالمراد بنقصان العقل ليس خصوص نقصان قوة العاقلة لما هو المتبادر بل المراد نقصان الدرك فيتناول الكل ثم لا يخفى ان الخطأ قد يكون بدون السهو والغفلة كما اذا رمى صيدا فلم يصب او رمى شيئا فرآه من بعيد فظنه صيدا فهو آدمى فالبلوغ انما يدل على عدم الخطأ الذى بسبب السهو والغفلة لا على عدم الخطأ رأسا فلا يلزم ان لا يعتبر مع البلوغ الخطأ اصلا وهو المطلوب .
٧) قوله وكل عمل صدر اه ولو كان بالفاء تفريعا على قوله فاقمنا لكان اظهر فذلك عطف على اقمنا البلوغ بتقدير وقلنا كل عمل صدر اه وهذا الحكم منقوض بما اذا قال العاقل البالغ خطأ اللهم انت عبدى اه وقوله فى جميع الاوقات اى غير وقت النوم والاغماء .
٨) قوله وربما يسهو فى وقت ما رب التقليل لان التكثير ابا التنكير فى قوله فى وقت ما لا ء التقليل فيلزم غاية القلة ولو اريد التنكير فهو بالنظر الى افراد الخطى والتقليل بالنظر الى اوقاته .
٩) قوله عبارات النائم كما ان تعريف الجمع باللام يفيد الاستغراق كذلك تعريفه بالاضافة فالمعنى انه يبطل جميع عبارات النائم سواء كان ذلك مما يقبل الفسخ كالبيع والهبة والاجارة اولا كالنكاح والطلاق والعتاق والنذر واليمين والظهار والرجعة والايلاء والفئ فيه فكل ذلك يتوقف على اليقظة واما الرضاء فلا يتوقف عليه الا ما يقبل الفسخ فيصح من المكره النكاح والطلاق والعتاق ونظائرهما كذا فى المختصر .
١٠) قوله ولا يحتاج الى اقامة الدليل الظاهر ان العهد اشارة الى البلوغ المذكور فى قوله وانما لم نقم البلوغ اه وليس البلوغ يدل على اليقظة والرضاء لانه من النوم والاكراه كثيرا ما يكون .
١١) قوله يتعذر الوقوف والاولى ان يقال يتعسر الوقوف لان التعسر يدل على الحرج واما التعذر فهو شائع فى الامتناع وليس المشقة فى السفر والقصد وعدم السهو والغفلة فى البلوغ مما يمتنع الوقوف عليه وان كان فيه حرج .
١٢) قوله اعتدال العقل لعل المراد بذلك ان لا يكون سريع الحركة الى الادراكات ولا بطئ الحركة فالسرعة كثيرا ما يكون منشأ الغلط والبطوء عديلين متساويين او المراد بالاعتدال الاستقامة وعدم الاعوجاج ثم عبر عن كمال العقل بذلك لمناسبة بينه وبين المعنيين بالتزوم لوقوع طلاق النائم وجه الملازمة ان البلوغ اذا قام مقام كمال العقل فكلما وجد البلوغ يحكم بكمال العقل فى النوم العقل. ازنجا (دوورق) افتاده گشت.... فذلك سرخس على ماذكره المصنف رحمه الله تعالى ولعل البرجندى عن فتاوى قاضيخان ان الفعل والترك فيه سواء فلا يكون مرخصا بل مباحا .

واما الذى من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضاء مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس اوقيد اوضرب وهذا معدم للرضاء غير مفسد للاختيار والاكراه لاينافى الاهلية ولاالخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل اومباح كما اذا اكره على الافطار فى نهار رمضان اومرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر اوحرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويتأثم اخرى ولاالاختيار اى لاينافى الاختيار لانه حمل على الاختيار الاهون

قوله واما الذى من غيره اى القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو الذى يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل مالايرضاه ولايختار مباشرته لوخلى ونفسه فيكون معدما للرضى لاللاختيار اذا الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لايفسده بان يبقى الفاعل مستقلا فى قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احدجانبيه على الآخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس اوما هو فى معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس اوالعضو وهو سواء كان ملجئا اوغير ملجئ لاينافى اهلية الوجوب ولاالخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض اومباح اورخصة وحرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق اويوجر على الترك فى الحرام والرخصة ويأثم فى الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولوتركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوزله الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوزله الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرهزى ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخرالاسلام رحمه الله انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لاتسقط قبل الاكراه بحال قوله ولا الاختيار اى الاكراه لاينافى الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ماهو اهون عند الحامل وارفق له ويحتمل ان يريد ما هوايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به

واصل

واصل الشافعی فی ذلك ان الاكراه بغیرحق ان كان عذرا شرعا یقطع الحكم عن
فعل الفاعل لعدم اختیاره الاكراه عند الشافعی رحمه الله اما ان یكون بحق كالاكراه
علی الاسلام واما بغیر حق ثم هذا اما ان یكون عذرا واما ان لا یكون واعلم
انی اقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا
یشتبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضی دفع الضرر بدون رضاه ای رضاء الفاعل
ثم ان امكن نسبة الفعل الی الحامل ینسب والا یبطل فیبطل الاقوال كلها لان نسبة
الاقوال الی غیر المتكلم باطل لان الانسان لایتكلم بلسان غیره ویضمن الحامل الاموال ای
اذا اكرهه علی اتلاف مال الغیر لان نسبة الاتلاف الی الحامل ممكن فیجعل الفاعل آلة
للحامل واذا لم یكن عذرا لایقطع ای الحكم عن فعل الفاعل فیحد الزانی ویقتص القاتل
مكرهین وانما یقتص الحامل بالتسبیب جواب اشكال وهو انه لما لم یقطع نسبة الحكم
عن فعل الفاعل یكون الفاعل هو القاتل فیجب ان یقتص هو ولا یقتص الحامل لكن
القصاص یجب علیهما عند الشافعی رحمه الله فاجاب بان الحامل انما یقتص بالتسبیب
وان كان الاكراه حقا لایقطع ایضا ای الحكم عن فعل الفاعل فیصح اسلام الحربی وبیع
المدیون ماله لقضاء الدیون وطلاق المولی بعد المدة بالاكراه متعلق بماذكر وهواسلام
الحربی وطلاق المولی وبیع المدیون ماله وهو مذهب الشافعی رحمه الله ان الزوج یجبر
علی الطلاق بعدمدة الایلاء لااسلام الذمی به ای بالاكراه لان اكراه الذمی علی الاسلام
لیس بحق فیبطل لما ذكرنا انه یبطل الاقوال كلها

قوله واصل الشافعی رحمه الله ای القاعدة التی قدرها الشافعی رحمه الله فی باب الاكراه
هوان الاكراه امان یحرم الاقدام علیه وهوالاكراه بغیرحق اولا وهوالاكراه بحق والثانی
لایقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربی علی الاسلام فیصح اسلامه بخلاف اكراه الذمی
فانه لیس بحق لقوله علیه السلام اتركوهم وما یدینون والاول اما ان یكون عذرا شرعیا
اولا فان كان عذرا بان یحل للفاعل الاقدام علی الفعل فهو یقطع الحكم عن فعل الفاعل
سواء اكره علی قول اوعمل لان صحة القول بقصد المعنی وصحة العمل باختیاره والاكراه
یفسد القصد والاختیار وایضا نسبة الحكم الی الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو
غیر جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضی ان یدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا
یفوت حقوقه بدون اختیاره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الی الحامل
ای المكره كالاكراه علی اتلاف مال الغیر نسب الیه وان لم یمكن یبطل الفعل كالاكراه علی
الاقرار وسائر الاقوال وان لم یكن عذرا شرعیا بان لا یحل له الاقدام علی الفعل كما
اذا اكره علی القتل او الزنا لایقطع الحكم عن الفاعل حتی یجب القصاص والحد علی
القاتل والزانی مكرهین قوله وطلاق المولی بالضم اسم الفاعل من الایلاء یعنی لو اكره
المولی علی التطلیق بعد مضی مدة الایلاء فطلق وقع الطلاق لانه یستحق التفریق
بعد مضی المدة كامرأة العنین بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل
مضی المدة فالاكراه باطل فلا یقع الطلاق ۔

والاكراه بالقتل والحبس سواء عنده واصلنا ان الاكراه الملجیٔ لما افسد الاختيار فلن
عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا
ای صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لايكون الابان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل
ذلك ای كونه آلة له ينسب الی الحامل والا ای وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
يبقی منسوبا الی الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك ای كون الفعل آلة للحامل لما
ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت ای الاقوال ممالاينفسخ ولايتوقف علی الاختيار
كالطلاق والعتاق تنفذ لانها ای الاقوال التی لاينفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافی الاختيار
والرضی بالحكم ومع خيار الشرط عطف علی قوله مع الهزل وهو ينافی الاختيار اصلا ای
ينافی اختيار الحكم اصلاواما اختيار السبب فحاصل فی الخيار

قوله والاكراه بالقتل والحبس عنده ای عند الشافعی رحمه الله سواء لان فی الحبس ضررا
كالقتل والعصمة تقتضی دفع الضرر قال الامام محی السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من
يديه لاطاقة له بها وكان المخوف من يمكن تحقيق مايخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب
المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلنا
يعنی ان الاصل المقرر عند ابی حنيفة رحمه الله واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض
اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال اومن قبيل
الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان ممالاينفسخ كالطلاق كان نافذا والاكان فاسدا كالبيع
والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا
علی الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا علی الفاعل كاكراه
المحرم علی قتل الصيد وان لم يلزم نسب الی الحامل ابتداء كالاكراه علی اتلاف المال
اوالنفس والمراد بالاكراه الملجیٔ مايكون التخويف بالقتل دون الحبس اوالضرب ومعنی
افساده الاختيار ان الانسان مجبول علی حب حيوته وذلك يحمله علی الاقدام علی ما اكره عليه
فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنی كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب
بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك
الفعل بنفسه يبقی مقصورا علی الفاعل قوله فالاقوال كلها لايحتمل ذلك يعنی ان شيئا من
الاقوال لايحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما مايقال من ان
كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة
وذكر فی الطريقة البرغزية انه لاينظر الی التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور فانما
النظر الی المقصود من الكلام والی الحكم فمتی كان فی وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل
ذلك الغير آلة ومتی لم يكن فی وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر علی تطليق امرأته
واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لايقدر بنفسه علی
تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة .

فلان

فلا تنفذ بالاکراہ ای الاقوال التی لاتنفسخ بالاکراہ وهو یفسد الاختیار اولی وجه الاولویة ان فی الهزل اختیار المباشرة والرضاء بها ثابتان لکن اختیار الحکم والرضاء به منتفیان اما الاکراہ فالرضاء بالسبب والحکم منتف فیه اما اختیار السبب فحاصل فی الاکراہ مع الفساد فان کان الطلاق والعتاق والیمین فی الهزل من غیر اختیار الحکم والرضاء به فوقوعها فی الاکراہ مع فساد الاختیار اولی هذا ما قالوا ولکن یرد علیه ان اختیار السبب والرضاء به حاصل فی الهزل بدون الفساد اما فی الاکراہ فلا رضاء بالسبب اصلا واختیار السبب موجود مع الفساد فلا یلزم من الوقوع فی الهزل الوقوع فی الاکراہ.

قوله فلا تنفذ بالاکراہ وهو یفسد الاختیار اولی یعنی ان الاکراہ دون الهزل وخیار الشرط فی منع نفاذ التصرفات لان کمال النفاذ بصحة اختیار السبب والحکم والرضی بهما جمیعا ففی کل من الهزل وخیار الشرط قد انتفی الاختیار والرضی فی جانب الحکم وان وجدا فی جانب السبب وفی الاکراہ لم ینتف الاختیار فی السبب ولا فی الحکم لکنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من کل وجه فانتفاء شرائط کمال النفاذ فی الاکراہ اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فیه اظهر واعترض المصنف رحمه الله بان ههنا امورا اربعة هی اختیار السبب والحکم والرضی بهما ففی الهزل یوجد اختیار السبب والرضی به مع الصحة وینتفی اختیار الحکم والرضی به وفی الاکراہ یوجد اختیار السبب والحکم مع الفساد وینتفی الرضی بهما ففی کل من الهزل والاکراہ یوجد الاثنان من الامور الاربعة لکن مع الصحة فی الهزل ومع الفساد فی الاکراہ فلا یکون الاکراہ اولی بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله لم یعترض لوجود اختیار الحکم فی الاکراہ لیتوهم غایة مرجوحیة فیظهر قوة الاعتراض وعلی ما ذکرنا یمکن الجواب بان فی کل من الاکراہ والهزل امرین من الامور الاربعة الا ان الامرین اللذین فی الاکراہ اقوی من جهة ان الحکم هو المقصود والسبب وسیلة الیه وان الاختیار هو المعتبر فی عامة الاحکام ونفاذ التصرفات والرضی قد یکون وقد لایکون وفساد الاختیار لایوجب المرجوحیة لان الفاسد بمنزلة الصحیح فیما لا یحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ینفذ ولا یحتمل تخلف الحکم.

واذا اتصل بقبول المال اى اذا اتصل الاكراه بقبول المال فى الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اى الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما فى خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابى حنيفة

قوله واذا اتصل اى الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف اوحبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهى مدخولة بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضاء ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اى ان يتحد محلهما بان تكره المرأة لانه لواكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ماسلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والافلا طلاق ولامال وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق ويلزمها المال من غير توقف على الرضى وجه قول ابى حنيفة رحمه الله انه قد تحقق فى الهزل الرضاء بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضاء بمنزلة خيار الشرط فى جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضاء بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجودا الحكم اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضاء بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال فى جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلايقبل خيار الشرط * ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضاء والاختيار فى الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الرضاء فى السبب وتحقيقه ان مايدخل على الحكم دون السبب فهولا يؤثر فى الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره فى المنع ولم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلايؤثر فى الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه ومايدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع فى المال دون الطلاق لان المال فى الخلع لايجب الا بالذكر فيه كالثمن فى البيع فلابد له من صحة الايجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب كالاكراه يمنع الايجاب فى البيع فكذا فى الخلع والداخل على الحكم لايمنعه فى البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لايمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابدا .

رحمه

رحمه الله فلان الرضاء بالسبب ثابت ای فی الهزل دون الحکم فیصح ایجاب المال فیتوقف الطلاق

علیه ای علی المال فی الخلع بطریق الهزل کما فی خیار الشرط فی جانبها ای اذا خالعها بشرط الخیار

لها فیتوقف الطلاق علی قبولها المال وانما قال فی جانبها لان شرط الخیار فی جانب الزوج

لایصح فی الخلع لما عرف ان الخلع یمین فی حقه معاوضة فی حقها واما عندهما فالهزل لایؤثر

فی بدل الخلع فیجب وان کانت مما ینفسخ ویتوقف علی الرضاء کالبیع والاجارة تفسد والملجیء

وغیره هنا سواء لعدم الرضاء وکذا الاقاریر کلها لقیام الدلیل علی عدم المخبر به

قوله وان کانت ای الاقوال مما ینفسخ ویتوقف علی الرضاء ینعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدورها من اهلها فی محلها واما الفساد فلان الرضی شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاکراه صریحا او دلالة صح لزوال المعنی المفسد ثم الاکراه الملجیء کالاکراه بالقتل وغیر الملجیء کالاکراه بالضرب سواء فیما ینفسخ ویتوقف علی الرضاء لان الرضاء منتف فی النوعین فینتفی النفاذ والنظر فی حد الاکراه من الضرب او الحبس مفوض الی رأی الحاکم قوله وکذا ای مثل التصرفات التی ینفسخ الاقاریر کلها من المالیات وغیرها فی انها تفسد بالاکراه الملجیء وغیر الملجیء لان الاقرار خبر یحتمل بین الصدق والکذب وانما یوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق ای وجود المخبر به فاذا تحقق الاکراه وعدم الرضی وهو دلیل علی الکذب ای عدم وجود المخبر به لم یثبت الحقوق فان قیل الاکراه یعارضه ان الصدق هو الاصل فی المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الکلام فلا یقوم دلیلا علی عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفی المدلول لا الدلیل فغایة ما فی الباب انه لایبقی رجحان لجانب الصدق او الکذب فلا یثبت الحقوق بالشك .

والافعال منها مالايحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر
على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه ايضا
لان فى تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه
انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره
على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو
جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع حينئذ يصير غصبا

قوله والافعال منها مالايحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها مايحتمل فالاول يقتصر على الفاعل
وذلك مثل الاكل والشرب حتى لايرجع الى الحامل بشئ من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما
اكل وشرب كما اذا اكره صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما مايتعلق
بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان
على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنا لو اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلفت
الجارية بذلك ينبغى ان يكون الضمان على الحامل اى المكره والثانى وهو ما يحتمل كون الفاعل
آلة الحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على
الفاعل فلايتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض
لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل
ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على
خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لامكرها واورد
فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل الجناية قد لايستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول
كما اذا اكره محرم محرما على قتل صيد فقتل يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية
على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن
آتيا بما اكرهه عليه فلايتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغى ان يكون فى حق الاثم
فقط دون الجزاء اذ الكفارة فى الصورة المذكورة تجب على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو
قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على
الحامل فانما هى مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما فى الدلالة عليه او الاشارة اليه
وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام
نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد لم
يتجاوز الفاعل فى حق ما وجب به من الجزاء والثانى وهو مايكون تبديل محل الجناية مستلزما التبديل
ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع شئ وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب
الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة
الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب
التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد بمعنى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع
وعدم نفاذه فلايلزم ذلك وقد يقال ان الفعل فى المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل
آلة اذ لايصح ان يجعل الشخص آلة للغير فى القتل من حيث انه جناية ولا فى التسليم من حيث انه
اتمام للعقد لانه لايقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه
وماذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض
يبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك فى نفسه وبالنظر
الى صورته ولاخفاء فى ان الفاعل فى القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف
وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل .

والاعتاق

والاعتاق وان كان لايحتمل ذلك اى لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال
لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولى لكنه اتلاف ففى المعنى
الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن
الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون
الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل
اى وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير
كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية
عليه فقط اى على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط لكن فى الاثم لا يمكن جعله آلة
لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما .

قوله والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعنى ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن
نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك فى الآخر كما اذا اكره الغير
على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل
كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال
ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب
للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان اومعسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق
وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما
فى الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام فى غير هذا المقام انسب
قوله وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثانى وهو الذى لا يلزم من جعل الفاعل آلة
تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا
نقلا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال
والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب
انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند
زفر رحمه الله تعالى القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابى يوسف
رحمه الله تعالى لاقصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل فى ماله فى ثلث سنين
لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت فى كل من الحامل والفاعل لبقاء
الاثم فى حق الآخر وعند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط
لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بقضية الطبع
بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما فى حق
الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم
لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير
ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ يكون على دين الحامل وهو لم
يأمر الفاعل بذلك فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل
من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعته المخلوق
فى معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما فى وسعه وفى
هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض
فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن
لقوله لكن فى الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر فى الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل .

والحرمات انواع حرمة لاتسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما فى ذلك سواء اى القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره ليتخلص نفسه وكذا جرح الغير اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جزح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا فقتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع نسبه من الغير هلاك فان اكره على الزنا لايحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اى لا يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة

قوله والحرمات انواع مامر كان حكم الافعال المكره عليها فى انها بمن تتعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انه يكون حراما اومباحا اومرخصا فيه فالحرمات اماان تحتمل السقوط اولا والثانى اما ان تحتمل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لايحتمل السقوط ولاالرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون فى حقوق الله تعالى اوفى حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين فى الكتاب قوله والزنا يعنى زنا الرجل بالمرأة لانه الزانى حقيقة وانما المرأة ممكنة من الزنا فزناها من قبيل مايحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ فى فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما فى الاكراه على القتل لان طرف المؤمن فى الحرمة بمنزلة نفسه فى حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكل واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو صاحبها لا فى حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك قوله والزنا قتل اما من جهة ان من لانسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لايجب النفقة على الزانى لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد فى صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربماينفى مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله والاكراه الملجئ يبيحها اى يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط وقد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لاتثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة تثبت بالاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا فى المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلايبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه الغير الملجئ لايحد.

وحرمة لاتسقط لكن تحتمل الرخصة وهى اما من حقوق الله التى لاتحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لايحتمل السقوط ابدا واما فى حقوقه تعالى التى تحتمل السقوط فى الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر فى فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ فى زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لانسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجئ لاتحد بغير الملجئ للشبهة

قوله وحرمة لاتسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهى حرمة لاتحتمل السقوط بمعنى انه لاتحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد فى فعله مع بقاء الحرمة وهى اما فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لايسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لايحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة لمن هو اهل للوجوب مؤبد لاتسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعنى اذا اكرهت المرأة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هى من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة فى الاكراه الملجئ ولا يرخص فى غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفى كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لايخفى ان قوله وهى اى تلك الحرمة اما فى حقوق الله تعالى الى آخره مشعر بان تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفى العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هى الصلوة فيكون فى قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لاتسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة .

ويحد هو اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا فينبغي انها ان زنت بالاكراه بغير الملجيء يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تحد واما الرجل فزناه لايرخص بالملجيء فان زنى بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخويه اي في انه يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لاتحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنهما لم تسقطا وهما حق الله تعالى

قوله ويحد هو اي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجيء لان الاكراه الملجئ لايكون رخصة في حقه كما في حق المرأة حتى يكون غير الملجيء شبهة رخصة نعم لايحد الرجل في الاكراه الملجيء استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه رفع لتلك لاقضاء للشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال قوله واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي حقوق العباد لان عصمة المال وجوب عدم اتلافه حق للعباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لاتسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها يحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير اوطرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لايزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كان الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوق الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قسيمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لايحتمل السقوط وحرمة يحتمله لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لاصفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لاتسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان

١) قوله اي في انه يرخص له اه اختصاص هذا الحكم بالقسم الثالث من الحرمة انما هو باعتبار الجزء الاول وهو الرخصة بالملجي واما الجزء الثاني وهو الشهادة بالقتل اذا صبر فوجود في القسم الاول وهو حرمة لايسقط ولايحتمل الرخصة ولا يبعد ان يقال انه موجود في القسم الثاني ايضا لان المكره على اكل الميتة وان اثم بالصبر لكن الاثم غير مانع للشهادة فانه اذا قتل بسبب صيانة الدين كان مقتولا ظلما.

٢) قوله وحرمة تحتمل السقوط اه فان قلت انما يعرف احتمال السقوط بالسقوط في بعض الاوقات فما لايسقط اصلا لا تحتمل السقوط فكيف صح ان يقال انه حرمة تحتمل السقوط لم يسقط قلنا الحرمة قد يكون اصلا في الدين يبتنى عليه الاحكام كحرمة الكفر وقد لا يكون كذلك كحرمة ترك العبادات فالمراد باحتمال السقوط القسم الثاني وبعدمه القسم الاول فذلك يعرف بدون ان يسقط في بعض الاوقات وان قلت ما فرضتم انه لم يسقط قد فرضتم فيه الرخصة كاتلاف مال المسلم فما معنى عدم السقوط وان الرخصة اسقاط قلنا ان عدم السقوط ان لا يبلغ حد الاباحة وهي ان لا يكون الترك اولى من الفعل فذلك انما ينافي الاباحة دون الرخصة المقتضية لاولوية الترك.

ويجب

ويجب الضمان لوجود العصمة والله ولى العصمة والتوفيق وبيده ازمة التحقيق .

قوله ويجب الضمان اى يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان التلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان فى صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى نفس الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان فى ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ۞ ووفقنا الله تعالى بلطفه العميم سلوك طريق الهدى ۞ انه ولى العصمة والتوفيق ۞ ومنه الهداية الى سواء الطريق ۞ وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذى القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة احسن الله تعالى العقبى فى اختتامها ۞ واجرى الخيرات فيما بقى من شهورها وايامها ۞ فراغ بنان البيان واسنان الاقلام من نظم ما جمعت من الفرائد ۞ ورقم ما سمعت من الفوائد ۞ وضبط ما ركبت له مطايا الفكر فى غلواء الهواجر ۞ واقتحمت له موارد السهر فى ظلم الدياجر ۞ وودعت فى بغيته حبيب الدعة لذيذ الكرى ۞ وعند الصباح يحمد القوم السرى ۞ والحمد لله على نعمه العظام ۞ ومننه الجسام ۞ والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام ومنه التوفيق ۞



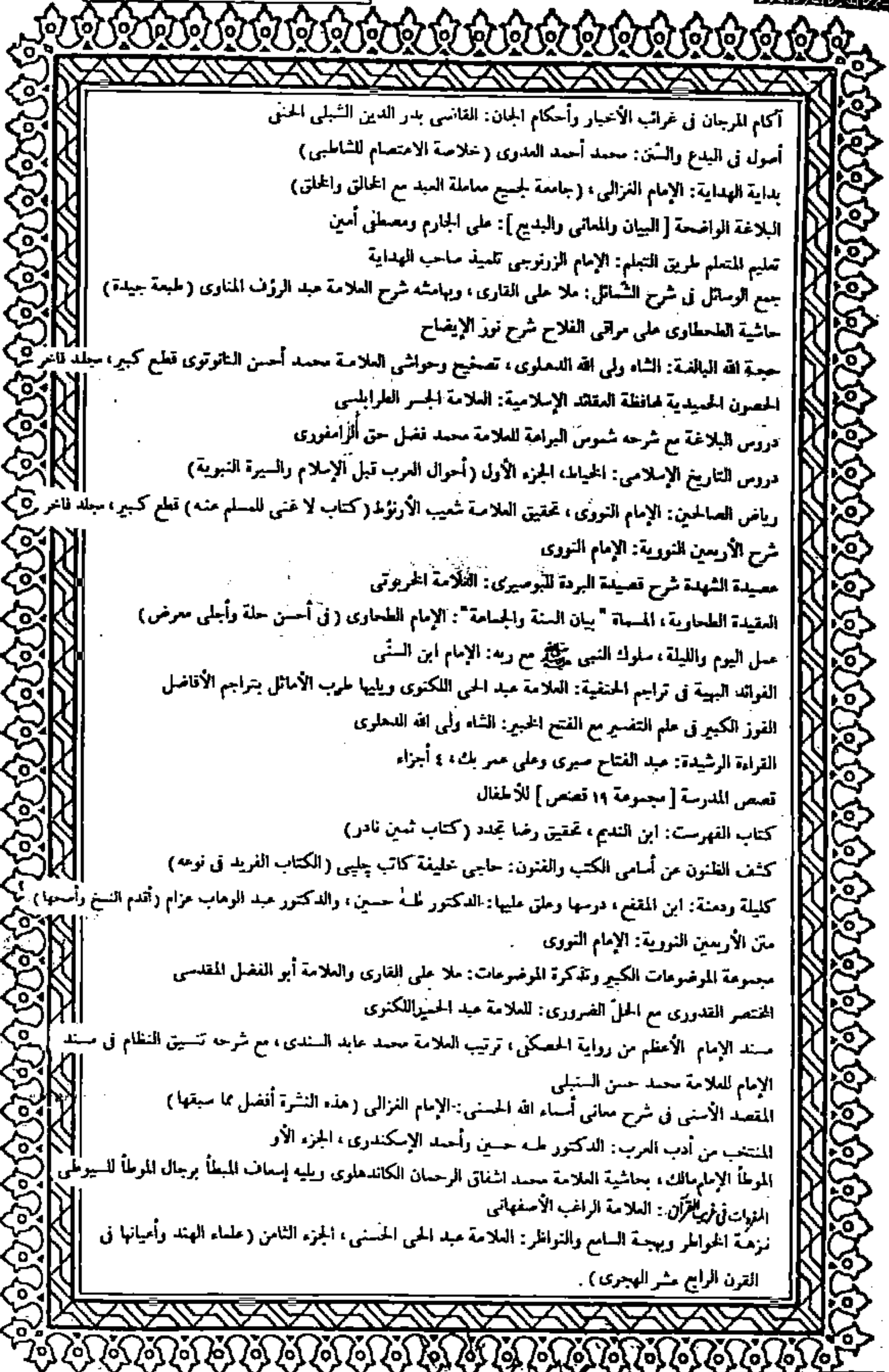
١) قوله ويجب الضمان اى على الحامل لان الفاعل آلة له فيما يصلح ذلك واتلاف المال من ذلك فى شرح البرجندى ولو اكره على اتلاف مال مسلم بالحبس والضرب لا يسعه ذلك ولو فعل كان الضمان على الفاعل فاذا كان الاكراه بالقتل او الجرح فاولى ان يكون الضمان على الحامل .

٢) قوله لوجود العصمة بسبب الاسلام فى الحديث من اسلم على مال فهو له وبسبب الدار اريد المعصوم بطريق الامانة اذ الكلام فيه انما قلنا ذلك لان المسلم ان كان فى دار الحرب فى يد حربى بطريق الامانة او فى يد معصوم من المسلم او الذمى بطريق الغصب يكون فيئا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه خلافا لهما .

فهرست الجزء الأول من التوضيح والتلويح

فهرست الجزء الثاني من التوضيح والتلويح

تمت بالخير



منشورات ● نور محمد، کارخانہ تجارتِ کتب آرام باغ کراچی

آكام المرجان في غرائب الأخبار وأحكام الجان: القاضي بدر الدين الشبلي الحنفي

أصول في البدع والسنن: محمد أحمد العدوي (خلاصة الاعتصام للشاطبي)

بداية الهداية: الإمام الغزالي، (جامعة لجميع معاملة العبد مع الخالق والخلق)

البلاغة الواضحة [البيان والمعاني والبديع]: على الجارم ومصطفى أمين

تعليم المتعلم طريق التعلم: الإمام الزرنوجي تلميذ صاحب الهداية

جمع الوسائل في شرح الشمائل: ملا على القاري، وبهامشه شرح العلامة عبد الرؤف المناوي (طبعة جيدة)

حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح

حجة الله البالغة: الشاه ولي الله الدهلوي، تصحيح وحواشي العلامة محمد أحسن النانوتوي قطع كبير، مجلد فاخر

الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية: العلامة الجسر الطرابلسي

دروس البلاغة مع شرحه شموس البراعة للعلامة محمد فضل حق الرامفوري

دروس التاريخ الإسلامي: الخياط، الجزء الأول (أحوال العرب قبل الإسلام والسيرة النبوية)

رياض الصالحين: الإمام النووي، تحقيق العلامة شعيب الأرنؤط (كتاب لا غنى للمسلم عنه) قطع كبير، مجلد فاخر

شرح الأربعين النووية: الإمام النووي

عصيدة الشهدة شرح قصيدة البردة للبوصيري: العلامة الخربوتي

العقيدة الطحاوية، المسماة "بيان السنة والجماعة": الإمام الطحاوي (في أحسن حلة وأجلى معرض)

عمل اليوم والليلة، سلوك النبي ﷺ مع ربه: الإمام ابن السني

الفوائد البهية في تراجم الحنفية: العلامة عبد الحي اللكنوي ويليها طرب الأماثل بتراجم الأفاضل

الفوز الكبير في علم التفسير مع الفتح الخبير: الشاه ولي الله الدهلوي

القراءة الرشيدة: عبد الفتاح صبري وعلى عمر بك، ٤ أجزاء

قصص المدرسة [مجموعة ١٩ قصص] للأطفال

كتاب الفهرست: ابن النديم، تحقيق رضا تجدد (كتاب ثمين نادر)

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة كاتب چلپي (الكتاب الفريد في نوعه)

كليلة ودمنة: ابن المقفع، درسها وعلق عليها: الدكتور طه حسين، والدكتور عبد الوهاب عزام (أقدم النسخ وأصحها)

متن الأربعين النووية: الإمام النووي

مجموعة الموضوعات الكبير وتذكرة الموضوعات: ملا على القاري والعلامة أبو الفضل المقدسي

المختصر القدوري مع الحل الضروري: للعلامة عبد الحي اللكنوي

مسند الإمام الأعظم من رواية الحصكفي، ترتيب العلامة محمد عابد السندي، مع شرحه تنسيق النظام في مسند الإمام للعلامة محمد حسن السنبلي

المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى: الإمام الغزالي (هذه النشرة أفضل مما سبقها)

المنتخب من أدب العرب: الدكتور طه حسين وأحمد الإسكندري، الجزء الأول

الموطأ الإمام مالك، بحاشية العلامة محمد اشفاق الرحمان الكاندهلوي ويليه إسعاف المبطأ برجال الموطأ للسيوطي

المفردات في غريب القرآن: العلامة الراغب الأصفهاني

نزهة الخواطر وبهجة السامع والنواظر: العلامة عبد الحي الحسني، الجزء الثامن (علماء الهند وأعيانها في القرن الرابع عشر الهجري).